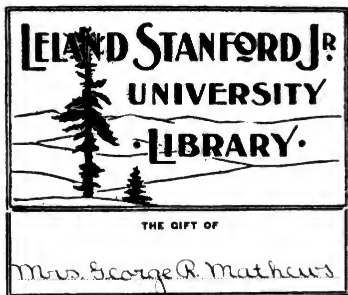
Friedrich Ueberwegs Grundriss der geschichte der philosophie ...

Friedrich Ueberweg, Max Heinze


LELAND STANFORD JR.
UNIVERSITY
·LIBRARY·
THE GIFT OF
Mrs. George R. Mathews

5,50
5. 0.80xx

Geo. R. Mathews.
Oct. 24/87.

Leipzig.

Friedrich Ueberwegs

Grundriss der Geschichte der Philosophie.

Erster Theil.

Das Alterthum.

Siebente, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Berlin 1886.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
Königliche Hofbuchhandlung.
Kochstrasse 68—70.

Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

des Alterthums.

Siebente, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig.

Berl[illegible]
Ernst Siegfri[illegible]
Königli[illegible]

Vorwort.

Seit dem Erscheinen der sechsten Auflage dieses Theiles ist mannigfach auf dem Gebiete der alten Philosophie gearbeitet worden. Ich habe demnach durch den ganzen Band hindurch viele Veränderungen vornehmen müssen, es aber trotz des Nachtragens der neuen Litteratur durch stellenweise Kürzungen und durch Streichen der Titel älterer werthloser Schriften erreicht, dass der Umfang nicht wesentlich zugenommen hat. Dass ich bei manchen neueren Werken ein kurzes Urtheil hinzugefügt habe, wird hoffentlich Billigung finden.

Leipzig im Januar 1886.

Max Heinze.

Inhalts-Verzeichniss.

Einleitung.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

Einleitung.

Ueber

den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1. Wie die Philosophie selbst als Wissenschaft aus dem Streben nach Geistesbildung und insbesondere nach Erkenntniss hervorgegangen ist, so hat sich auch der Begriff der Philosophie historisch aus den Begriffen geistiger und insbesondere theoretischer Auszeichnung hervorgebildet. Er pflegt sich in den einzelnen Systemen nach deren eigenthümlichem Charakter zu modificiren; doch wird in diesen allen die Philosophie unter den Gattungsbegriff Wissenschaft gestellt und in der Regel von den übrigen Wissenschaften durch das specifische Merkmal unterschieden, dass sie nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesammtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in mannigfachen Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition: die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien.

Ueber den Begriff der Philosophie vgl. Ueberwegs Abhandlung in der von Imm. Herm. Fichte, Ulrici u. Wirth hrsg. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Neue Folge, Bd. 42, Halle 1863, S. 185—199; ferner u. A. C. Hebler in der von Virchow und v. Holtzendorff hrsg. Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr., Heft 44, Berl. 1867; Ed. Zeller, akad. Rede, Heidelb. 1868; O. Flügel, die Probleme der Philos. u. ihre Lösungen, historisch-kritisch dargestellt, Cöthen 1876, vorher schon erschienen in d. Zeitschr. f. exacte Philos.; W. Windelband, Was ist Philosophie? in: Präludien, Frb. i. Br. u. Tüb. 1884. Ueber die geschichtliche Entwickelung des Begriffs der Philosophie und die verschiedenen Bedeutungen des Wortes handeln insbesondere: R. Haym in Ersch u. Grubers Encycl. d. Wiss. u. Künste, III, 24, Leipz. 1848, Artikel Philosophie; Eisenmann, über Begriff und Bedeutung der σοφία bis auf Sokrates, Progr. des Wilh.-Gymn., München 1859; Eduard Alberti, der platonische Begriff der Philosophie, am Lysis, Phädros, Gastmahl u. d. Phädon entwickelt, in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F., Bd. 51, 1867, S. 29—52 u. S. 169—204.

Die Worte: φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν finden sich bei Homer und Hesiod noch nicht. Das Wort σοφίη gebraucht Homer (Il. XV, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): ναυτιλίης σεσοφισμένος. Spätere gebrauchen σοφία auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Bei Herodot heisst σοφός ein Jeder, der sich durch irgend eine Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervorthut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (I, 29 u. ö.) als σοφισταί bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (IV, 95) ein σοφιστής. Die Composita φιλοσοφεῖν und φιλοσοφία lassen sich zuerst bei Herodot nachweisen. Herod. I, 30 sagt Krösus zu Solon: ich habe gehört, dass du φιλοσοφέων viele Länder um der Betrachtung (θεωρίης εἵνεκεν) willen durchwandert hast. Ebend. I, 50 wird φιλοσοφία auf die Kenntniss der Gestirne bezogen. Thukydides lässt (II, 40) den Perikles in der Grabrede sagen: φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, wo φιλοσοφεῖν das Streben nach Geistesbildung, zuhöchst nach wissenschaftlicher Bildung, bezeichnet. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Diese allgemeinere Bedeutung, wonach der φιλόσοφος mit demjenigen gleichgesetzt wird, der μετείληφε παιδείας διαφόρου καὶ περιττῆς, hat das Wort auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten.

Die Philosophie als Wissenschaft soll zuerst Pythagoras mit dem Worte φιλοσοφία bezeichnet haben. Die Angabe, welche wir darüber bei Cicero (Tusc. V, 3), Diogenes Laërtius (I, 12; VIII, 8) und Anderen vorfinden, und die (nach Diog. L. VIII, 8) auch in einer jetzt nicht mehr erhaltenen Schrift (διαδοχαί) des Alexandriners Sosikrates stand, stammt von Heraklides dem Pontiker, einem Schüler Platons, her. Cicero lässt den Pythagoras in einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, sagen: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos). Als Grund dieser Benennung wird bei Diog. Laërt. (I, 12) nach Heraklides beigefügt, weise sei kein Mensch, sondern nur Gott. Dass die Erzählung historische Wahrheit habe, ist sehr unwahrscheinlich. Schon Meiners (Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom, Bd. I, S. 119) und neuerdings Haym (a. a. O. S. 3), Zeller (Philos. der Griechen, Bd. I, 4. Aufl., S. 1) und Andere haben daran gezweifelt; wahrscheinlich ist sie nur eine von Heraklides ausgegangene Uebertragung eines sokratisch-platonischen Gedankens (s. unten) auf Pythagoras (vielleicht als poetische Fiction, welche Spätere für historisch nahmen). Zu dem ungebrochenen Vertrauen des Pythagoreismus auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung stimmt nicht wohl die sokratische Bescheidenheit des Verzichts auf die Weisheit, noch auch zu der ungetrennten Einheit seiner theoretischen und praktischen Tendenz die platonisch-aristotelische Bevorzugung der reinen Theorie vor jeder Praxis und selbst vor dem ethisch-politischen Handeln. Die Naturphilosophen, welche das All κόσμος nennen, was nach Diog. Laërt. (VIII, 48) zuerst von den Pythagoreern geschehen ist, heissen bei Xenophon (Memor. I, 1, 11) σοφισταί, bei Platon, Gorg., p. 508a σοφοί, ohne irgend eine Andeutung, dass die Pythagoreer selbst nicht Weise, sondern Weisheitsfreunde hätten genannt werden sollen. Auch ist bemerkenswerth, wennschon nicht beweiskräftig, dass in den erhaltenen Fragmenten einer dem Pythagoreer Philolaus zugeschriebenen, jedoch von vielen für unecht gehaltenen Schrift zur Bezeichnung der astronomisch-philosophischen Erkenntniss der Ordnung, die im Weltall herrscht, nicht das Wort φιλοσοφία, sondern σοφία dient (Stob. Ecl. I, 23; vgl. Boeckh, Philolaos, S. 95 und 102 f.).

Sokrates nennt sich im xenophontischen Gastmahl (I, 5) αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας, im Gegensatz zu dem Sophistenschüler Kallias. In den Memorabilien

findet sich *σοφία* häufig, *φιλοσοφία* selten. Nach Xenoph. Mem. IV, 6, 7 ist *σοφία* mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend. Die menschliche Weisheit ist Stückwerk: das Grösste haben die Götter sich selbst vorbehalten (ebend. und I, 1, 8). Wir dürfen diesen Gedanken um so zuversichtlicher dem historischen Sokrates zuschreiben, als er auch in der von Platon aufgezeichneten Apologie (p. 20 u. 23) wiedererscheint, wo Sokrates sagt, er möge vielleicht weise (*σοφός*) sein in der menschlichen Weisheit, aber diese sei gering, und in Wahrheit sei nur der Gott weise zu nennen. In der platonischen Apologie deutet Sokrates (p. 23) den auf die Anfrage des Chaerephon erfolgten Ausspruch des Orakels, dass Niemand weiser als Sokrates sei, dahin: *ὅτι οὗτος ... σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥςπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν*, er nennt (p. 28 sq.) die Prüfung seiner selbst und Anderer, wodurch er die schimpfliche Selbsttäuschung, zu wissen, was man nicht wisse, zerstöre, sein *φιλοσοφεῖν* und findet eben darin seine Lebensaufgabe: *φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτόν τε καὶ τοὺς ἄλλους*. Da die Weisheit des Sokrates das Bewusstsein des Nichtwissens war, nicht das der positiven stufenweisen Annäherung an die Wahrheit, so konnte sich bei ihm noch nicht *φιλοσοφία* im Unterschiede von *σοφία* als Terminus fixiren; so weit ihm die Weisheit als erreichbar erschien, konnte er sich auch der Worte *σοφός* und *σοφία* (*ἀνθρωπίνη*) bedienen. Die früheren Denker nennt Sokrates in der Apologie mehr ironisch *σοφούς* (wie namentlich die Sophisten), mehr im ernsten Sinne aber *φιλοσοφοῦντας* (Apol. p. 23). Jedoch bleibt ungewiss, ob sich Platon in der (wie es scheint, an die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates sich im Wesentlichen treu anschliessenden) Apologie im Einzelnen überall streng an die Redeweise des historischen Sokrates gebunden habe. Bei Sokratikern erscheint *φιλοσοφία* bereits als Terminus. Xenophon redet (Memor. I, 1, 19) von Männern, die zu philosophiren behaupten (*φάσκοντες φιλοσοφεῖν*), worunter wahrscheinlich eine Schule von Sokratikern, und zwar die des Antisthenes, zu verstehen ist.

Platon spricht an mehreren Stellen (Phaedr. p. 278 d, Sympos. p. 202 e; vergl. Lysis p. 218a) den Gedanken aus, welchen Heraklides der Pontiker dem Pythagoras zuschreibt, dass Weisheit nur dem Gotte zukomme, für den Menschen aber es sich gezieme, weisheitsliebend (*φιλόσοφος*) zu sein. Im Gastmahl (und im Lysis) wird der Gedanke so ausgeführt, dass weder der, welcher schon weise (*σοφός*) sei, noch auch der Ungelehrige (*ἀμαθής*) philosophire, sondern der, welcher in der Mitte stehe. Zur bestimmtesten Ausprägung gelangt die Terminologie in den spät verfassten Dialogen Sophistes (p. 217a) und Politicus (p. 257a b), wo im Sinne einer aufsteigenden Rangordnung *ὁ σοφιστής, ὁ πολιτικός* und *ὁ φιλόσοφος* zusammengestellt werden. Die Weisheit selbst (*σοφία*) ist nach Platon (Theaet. p. 145e) identisch mit der *ἐπιστήμη*, die Philosophie aber wird im Dialog Euthydemus (pag. 288d) *κτῆσις ἐπιστήμης* genannt. Das Wissen (*ἐπιστήμη*) geht auf das Ideelle als auf das, was wahrhaft ist, die Meinung oder Vorstellung (*δόξα*) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (Rep. V, p. 477a). Demgemäss definirt Platon (Rep. V, p. 480b) *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον*, oder (ibid. VI, p. 484a): *φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι*. In einem weiteren Sinne fasst Platon den Begriff der Philosophie so, dass auch die positiven Wissenschaften unter denselben fallen, Theaet. p. 143d: *περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν*.

Denselben Doppelbegriff finden wir auch bei Aristoteles. Die *φιλοσοφία* im weitern Sinne (Metaph. VI, 1, p. 1026a, 18 ed. Bekker u. ö.), wofür selten (Metaph. IV, 3, p. 1005b, 1: *ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη*, vgl. Metaph. XI. 4, 1061b. 32) *σοφία* vorkommt, ist die Wissenschaft überhaupt, wozu auch die

1*

Mathematik und Physik und die Ethik und Poëtik gehört; die πρώτη φιλοσοφία aber (Metaph. VI, 1, 1026 a, 24 und 30; XI, 4, 1061 b, 19), die Aristoteles auch σοφία (Ethic. Nicom. VI, 7, 1141 a, 16 ff.; Metaph. I, 1, 981 b, 28; I, 2, 982 a, 6) nennt und die er vorzugsweise als die Wissenschaft des Philosophen (ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη, Metaph. IV, 3, p. 1005 a, 21, vgl. φιλοσοφία Metaph. XI, 4, p. 1061 b, 25) bezeichnet, ist ihm diejenige Doctrin, die wir heute Metaphysik zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὄν, Metaph. VI, 1, 1026 a, 31; vgl. XI, 3, 1060 b. 31, XI, 4, 1061 b, 26), nicht auf irgend ein einzelnes Gebiet allein gerichtet ist, also die ersten Gründe oder die Principien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existirenden betrachtet. Metaph. I, 2, 982 b, 9: δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν. Im Gegensatz zu der πρώτη φιλοσοφία heissen Metaph. IV, 1, 1003 a, 22 die Specialdoctrinen ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι. Den Plural φιλοσοφίαι gebraucht Aristoteles theils in dem Sinne: philosophische Doctrinen (Metaph. VI, 1, 1026 a, 18, wo die μαθηματική, φυσική und θεολογική als die drei φιλοσοφίαι θεωρητικαί bezeichnet werden, vergl. Ethic. Nicomach. I, 4, 1096 b, 31, wo von der Ethik eine andere philosophische Doctrin, ἄλλη φιλοσοφία, unterschieden wird, die nach dem Zusammenhange der Stelle die Metaphysik sein muss), theils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophirens (Metaph. I, 6, 987 a, 29: μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία).

Die Stoiker definiren (nach Plutarch. de plac. philos. I, prooem.) die Weisheit (σοφία) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (φιλοσοφία) aber als das Streben nach der Tugend (Tüchtigkeit im theoretischen und praktischen Sinne) auf den drei Gebieten der Physik, Ethik und Logik. Vgl. Senec. Epist. 89, 3: philosophia sapientiae amor et affectatio (ähnlich übrigens schon Platon, Polit. 475 b: οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι;), ibid. 7: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Die stoische Begriffsbestimmung der Philosophie hebt die Grenze auf, welche bei Platon die Ideologie, bei Aristoteles die „erste Philosophie" von den übrigen Doctrinen scheidet, und umfasst die Gesammtheit der wissenschaftlichen Erkenntniss nebst ihrer Beziehung zum sittlichen Leben. Doch beginnen bereits positive Wissenschaften (wie namentlich die Grammatik und die Mathematik und die Astronomie) sich abzuzweigen.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Sext. Empir. adv. Math. XI, 169: Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

Da spätere Bestimmungen des Begriffs der Philosophie bis auf die neuere Zeit hin sich immer wieder an die angeführten angelehnt haben und deshalb hier übergangen werden dürfen, so ist zunächst die in der leibniz-wolffschen Schule geltende Definition zu erwähnen. Christian Wolff stellt (Philos. rationalis, disc. praelim. § 6) folgende Erklärung als eine von ihm selbst gefundene auf: (cognitio philosophica est) cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant, und (ebend. § 29): philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Offenbar ist diese Definition der platonischen und aristotelischen verwandt, sofern sie auf den vernunftgemässen Grund (ratio) und auf die Ursachen, durch welche die Objecte und Vorgänge möglich werden, die Philosophie bezieht; sie enthält nicht die Einschränkung auf die primitiven Ursachen, so dass Wolffs Begriff der Philosophie der weitere ist, worin aber wiederum (wie bei Platon und Aristoteles, sofern diese φιλοσοφία im weiteren Sinne als mit ἐπιστήμη gleich-

bedeutend gebrauchen) die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften (insbesondere gegen die mathematischen) fehlt. In dieser letzteren Beziehung sucht Kant eine schärfere Bestimmung zu gewinnen.

Kant theilt (Krit. der reinen Vern., Methodenl., 3. Hauptst.) die Erkenntniss überhaupt ihrer Form nach ein in die historische (cognitio ex datis) und die rationale (cognitio ex principiis), und die letzte wiederum in die mathematische (Vernunfterkenntniss aus der Construction von Begriffen) und die philosophische (Vernunfterkenntniss aus Begriffen als solchen). Die Philosophie nach ihrem Schulbegriff ist ihm das System aller philosophischen Erkenntnisse, nach ihrem Weltbegriff aber die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae).

Herbart definirt (Einl. in die Philos. § 4 f.) die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Diese Bearbeitung ist theils Verdeutlichung, theils Berichtigung, theils Ergänzung durch Werthbestimmungen; die Hauptzweige der Philosophie sind demnach Logik, Metaphysik und Aesthetik. (Die Aesthetik im herbartschen Sinne umfasst theils die Ethik, die nach Herbart auf Geschmacksurtheilen über Willensverhältnisse beruht, theils die Aesthetik in dem engeren Sinne, wie das Wort sonst üblich ist, die nach ihm auf Urtheilen des Gefallens oder Missfallens über andere Verhältnisse beruht.)

Nach Hegels, formell durch Fichte und materiell durch Schelling angebahnter Lehre (Encycl. § 14) ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwickelung oder die Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft.

Auch auf solche Richtungen, welche die Principien für nicht erkennbar erklären, kann die oben aufgestellte Definition der Philosophie insofern Anwendung finden, als dieselben eben diese Unerkennbarkeit zu beweisen suchen, da die Untersuchung über die Erkennbarkeit der Principien gerade der Wissenschaft von den Principien selbst angehört, und diese Wissenschaft demnach auch dann noch besteht, wenn sie sich auf den Versuch des Nachweises der Unerkennbarkeit der Principien reducirt.

Definitionen, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken (wie namentlich die in neuester Zeit öfters aufgestellte Erklärung, die Philosophie sei die Wissenschaft des Geistes), entsprechen mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen grossen Systeme der Philosophie. Ebensowenig würde sich zur Norm einer geschichtlichen Darstellung der Philosophie eignen die auf Kant basirende Erklärung Windelbands, der unter Philosophie versteht: die kritische Wissenschaft von den allgemein giltigen Werthen.

§ 2. Die Geschichte im objectiven Sinne ist der Entwickelungsprocess der Natur und des Geistes. Die Geschichte im subjectiven Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objectiven Sinne angehört.

Die griechischen Worte ἱστορία und ἱστορεῖν bezeichnen, da sie von εἰδέναι stammen, nicht die Geschichte im objectiven Sinne, sondern die subjective Thätigkeit des Erforschens der Thatsachen. Das deutsche Wort geht auf das Geschehene, hat also ursprünglich die objective Bedeutung. Nicht alles wirklich Geschehene gehört jedoch der Geschichte an, sondern nur dasjenige, welches für die Gesammtentwickelung von wesentlicher Bedeutung ist. Die Entwickelung lässt sich definiren als die successive Realisirung des Wesens in einer Stufenfolge von Erscheinungen. Ihre Form pflegt das Auseinandertreten in Gegensätze und deren Auf-

hebung und Vermittelung zu einer höheren Einheit zu sein (was sich z. B. in der Entwickelungsreihe von Sokrates, den sogenannten einseitigen Sokratikern, und Platon deutlich bekundet).

Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem Einzelnen gleichsam in verjüngtem Maassstabe das Gesammtleben des Geschlechts. Der geistige Besitz der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der Vergangenheit; einen gewissen Antheil an diesem Gemeingut erlangt ein Jeder auch ohne das historische Bewusstsein, aber der Gewinn ist um so umfassender und gediegener, je mehr dieses sich erweitert und vertieft. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Production, welche die aneignende Reproduction der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.

§ 3. Die Methoden der Geschichtsbetrachtung (von Hegel in die naive, reflectirende und speculative eingetheilt) lassen sich nach dem Vorwiegen der einfachen Zusammenstellung des Stoffes, oder der Prüfung der Glaubhaftigkeit der Ueberlieferung, oder des Strebens nach dem Verständniss der Ursachen und der Bedeutung des Geschehenen als die empirische, kritische und philosophische bestimmen. Die philosophische Betrachtung schliesst in sich: die Erklärung des Zusammenhangs und die Beurtheilung des Werthes der geschichtlichen Erscheinungen. Auf den causalen Zusammenhang geht die genetische Betrachtung. Die Beurtheilung des Werthes findet den Maassstab entweder unmittelbar in dem Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, oder in der eigenen Tendenz des zu beurtheilenden Objectes, oder endlich in der Gesammtentwickelung, welcher sowohl das historische Object, als auch das Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, jedes auf seiner Stufe, angehört; es lässt sich hiernach die materiale, die formale und die geschichtsphilosophische (speculative) Würdigung unterscheiden. Die vollendete Geschichtsdarstellung beruht auf der Vereinigung aller jener methodischen Elemente.

Ueber die Methode der Darstellung der Geschichte der Philosophie wird besonders in den Einleitungen der betreffenden Geschichtswerke gehandelt. Gegen Hegels Auffassung (s. unten § 4) polemisirt in gewissem Betracht Zeller in den Jahrb. der Gegenwart, 1843, S. 209 f. und in der Einleitung zu seiner „Philos. der Griechen", 4. Aufl., S. 9 ff., auch Schwegler in seiner Gesch. d. Phil. Zellers Einwürfe bekämpft Monrad in der Abh. de vi logicae rationis in describenda philos. historia, Christiania 1860. Eine principielle und zugleich ins Einzelne gehende Polemik übt u. A. Trendelenburgs Schüler A. L. Kym, Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. d. Philos., Zürich 1849. S. auch dessen metaphysische Untersuchungen, Zürich 1875, 5. Abhandlung. G. Biedermann, pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie, Prag 1870. F. Acri, sulla natura della storia della filosofia, Bologna 1872. Vergl. R. Eucken, über den Werth der Gesch. der Philos., Jena 1874.

Die Geschichtschreiber der Philosophie im späteren Alterthum, wie auch die frühesten unter den neueren, befolgen vorwiegend die Methode der blossen empirischen Zusammenstellung des Materials. Die kritische Sichtung ist zumeist in der neueren Zeit durch Philologen und Philosophen geübt worden. Die Einsicht in den Causalzusammenhang und in den Werth der verschiedenen Systeme wurde von Anfang an und schon vor den Versuchen ausführlicher Gesammtdarstellung erstrebt und für die ältesten Philosophien bereits durch Platon

und Aristoteles begründet; ihre Erweiterung und Vertiefung aber ist eine Aufgabe, zu deren Lösung jedes Zeitalter seinen Beitrag zu liefern versucht hat und auch nach den grossen Leistungen der neueren Philosophen, welche die Geschichte der Philosophie als Entwickelungsgeschichte dem Verständniss zu erschliessen strebten, noch immerfort wird liefern müssen. Die subjective Würdigung nach der unmittelbar als Maassstab angelegten philosophischen (und theologischen) Doctrin des Historikers ist in der neueren Zeit besonders durch Leibnizianer (wie Brucker u. A.), Kantianer (wie namentlich Tennemann) und Herbartianer (wie Strümpell u. A.), die formale Kritik, welche die einzelnen Sätze eines Systems an dessen Princip und dieses Princip selbst an seiner Durchführbarkeit prüft, durch Schleiermacher (besonders in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre") und seine Nachfolger (namentlich durch Brandis, weniger durch Ritter, der mehr auch materiale Kritik übt), die speculative Betrachtung endlich durch Hegel (in seiner Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte) und seine Schule geübt worden.

Die öfters verhandelte Frage, ob die Geschichte der Philosophie vermittelst unseres eigenen philosophischen Bewusstseins zu verstehen, oder umgekehrt dieses vermittelst des historischen Studiums zu bilden, zu erweitern und zu berichtigen sei, erledigt sich dahin, dass in naturgemässer Wechselwirkung beides geschehen müsse, jedes zu seiner Zeit. Die philosophische Bildungsstufe, die der Einzelne vor seiner Bekanntschaft oder doch vor seiner genauern Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie schon erreicht hat, soll das Verständniss dieser Geschichte ermöglichen, jedoch ebensowohl auch durch das historische Studium erhöht und geläutert werden; danach aber muss wiederum das bereits mittelst der Geschichte und Systematik durchgebildete philosophische Bewusstsein für ein tieferes und wahreres Verständniss der Geschichte sich fruchtbar erweisen.

§ 4. Die zuverlässigsten und ausgiebigsten Quellen unserer Kenntniss der Geschichte der Philosophie bilden die auf uns gekommenen Schriften der Philosophen, demnächst die erhaltenen Fragmente, sofern deren Echtheit gesichert ist. Unter den Berichten über philosophische Lehren, die uns nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich sind, hat man diejenigen für die gesichertsten zu halten, welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, wie auch die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quellen dienen (oder des sogenannten „Zeugen"), nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist die sorgsame Ermittelung des eigenen Gedankenganges des Urhebers dieser Lehren und die Prüfung des Sinnes der einzelnen Aeusserungen in diesem Zusammenhange eine unerlässliche Bedingung der historischen Verwerthung der Angaben. Nächst den Quellen, woraus der „Zeuge" schöpfte, und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständniss der betreffenden Lehren das wesentlichste Kriterium seiner Glaubwürdigkeit. Der Werth der Hülfsmittel zur Erlangung der Kenntniss und des Verständnisses der Geschichte der Philosophie bestimmt sich theils nach

dem Maasse der Genauigkeit in der Mittheilung und der Schärfe in der Prüfung des Materials, theils nach dem Maasse der Einsicht, mit welcher in denselben aus der Gesammtheit der philosophischen Gedanken das Wesentlichste ausgehoben und sowohl der Zusammenhang des einzelnen Systems in sich, als auch die Entwickelungsfolge der verschiedenen philosophischen Standpunkte dargelegt wird.

Ueber die Litteratur der Geschichte der Philosophie handeln namentlich: Joh. Jonsius, de scriptoribus historiae philosophicae libri quatuor, Francof. 1659, recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn, Jen. 1716. J. Alb. Fabricius in der Bibl. Graeca, Hamburg 1705 sqq. Joh. Andreas Ortloff, Handbuch der Litteratur der Philosophie, I. Abth.: die Litteratur der Litteraturgeschichte und Geschichte der Philosophie, Erlangen 1798. Ersch und Geissler, bibliographisches Handbuch der philosophischen Litteratur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit, 3. Aufl., Leipzig 1850. V. Ph. Gumposch, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851, S. 346—362. Ad. Büchting, bibl. philosophica, oder Verzeichniss der auf dem Gebiete der philos. Wissenschaften 1857—67 im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Zeitschriften, Nordhausen 1867; für die Jahre 1867—71, Nordhausen 1872. Vgl. die reichhaltige Angabe der Litteratur in Buhles Gesch. der Philos., ferner bei Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 21—90, auch in Tennemanns ausführlichem Werke und in seinem Grundriss der Gesch. der Philosophie, 5. Aufl., bearbeitet von Amadeus Wendt, Leipzig 1829, wie auch in anderen Werken über die Geschichte der Philosophie, ferner die bibliographischen Notizen in litterargeschichtlichen Monographien, wie von Ompteda über die Litteratur des natürl. und positiven Völkerrechts etc., und in dem umfassenden Werke von Julius Petzhold, bibliotheca bibliographica, Leipzig 1866, wo der Abschnitt S. 458—468 die Litteraturgeschichte der Philosophie betrifft.

Von den Schriften der altgriechischen Philosophen, welche der vorsokratischen Zeit angehören, sind uns nur Fragmente erhalten; die Schriften Platons sind noch vollständig vorhanden; ferner sind die wichtigsten Schriften des Aristoteles und gewisse Arbeiten, die der stoischen, epikureischen, skeptischen und neuplatonischen Schule angehören, auf uns gekommen. Die Hauptwerke der meisten Philosophen der christlichen Zeit besitzen wir in zureichender Vollständigkeit.

Beim Beginn der Neuzeit gab die Auflösung mancher bisher geltenden Autorität Anlass zu geschichtlicher Forschung. Schon Francis Bacon hat, von dem scholastischen Aristotelismus unbefriedigt und der vorsokratischen Philosophie zugeneigt, eine Darstellung der placita antiquorum philosophorum als ein Desiderat bezeichnet. Der historischen Aufgabe hat sich mit stets wachsendem Eifer bis zur Gegenwart hin die Forschung zugewandt.

Von Gesammtwerken über die Geschichte der Philosophie mögen hier die folgenden Erwähnung finden:

The History of Philosophy by Thom. Stanley, Lond. 1655; edit. II. 1687, edit. III. 1701; ins Lat. übersetzt von Gottfr. Olearius, Leipzig 1711, auch Venet. 1733. (Stanley referirt nur die Geschichte vorchristlicher Philosophie, welche ihm als die einzige gilt; denn die Philosophie sucht die Wahrheit, welche die christliche Theologie besitzt, so dass jene durch diese überflüssig wird. In der Darstellung der griechischen Philosophie schliesst sich Stanley ziemlich eng an das Geschichtswerk des Diogenes von Laërte an.)

Jac. Thomasii (gest. 1684) schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad hist. tum philos., tum ecclesiasticam pertinentia, Lips. 1665; u. d. T. origines hist. philos. et ecclesiast., hrsg. von Christian Thomasius, Hal. 1699. Jac. Thomasius hat zuerst Streitfragen aus der Geschichte der Philosophie als Themata zu Dissertationen empfohlen.

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, Rotterd. 1697 u. ö. (Dieses vielumfassende Werk kommt hier wegen seiner Artikel zur Geschichte der Philo-

sophie in Betracht. Bayle hat zur Weckung des Forschungsgeistes auch auf diesem Gebiete wesentlich beigetragen. Doch übt er mehr eine philosophische Kritik der überlieferten Lehren von seinem skeptischen Standpunkt aus, als eine historische Kritik der Treue der Ueberlieferung.) Die philosophischen Artikel sind in deutscher Uebersetzung abgekürzt herausgegeben worden von L. H. Jakob, 2 Bde., Halle 1797—98.

Acta philosophorum ed. Christ. Aug. Heumann, Halis 1715 ff. (Enthält einige nicht unwichtige Forschungen zur Geschichte der Philosophie.)

Histoire critique de la philosophie par Mr. D. (Deslandes), tom. I—III, Paris 1730—36 u. ö. (Umfasst auch neuere Philosophie.)

Joh. Jak. Brucker, kurze Fragen aus der philos. Historie, 7 Bde., Ulm 1731—36, nebst Zusätzen ebend. 1737. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll., Lips. 1742—44; 2. Aufl., 6 voll. 1766—67; englisch im Auszuge von Will. Enfield, Lond. 1791. Institutiones hist. philosophicae usui acad. juventutis adornatae, Lips. 1747 u. ö. (Bruckers Darstellung, besonders in dem Hauptwerk, der Historia crit. philos., ist klar und leicht, jedoch etwas breit, oft anekdotenhaft nach der Weise des Diogenes Laërtius und zu wenig auf den Zusammenhang der Gedanken eingehend. Die historische Kritik ist erst im Werden; doch beweist Brucker bei der Behandlung der damals obschwebenden historischen Streitfragen oft einen gesunden und nüchternen Blick, am wenigsten freilich in den Anfängen, weitaus mehr in der Darstellung der späteren Zeit. Seinem philosophischen Urtheil fehlt der Begriff der successiven Entwickelung und relativen Berechtigung. Es giebt nur Eine Wahrheit, der Irrthum aber ist mannigfach, und die meisten Systeme sind irrig. Die Geschichte der Philosophie zeigt „infinita falsae philosophiae exempla". Den Neuplatonismus z. B. versteht Brucker nicht etwa als Verschmelzung des Hellenismus und Orientalismus unter der prävalirenden Form des Hellenismus, und noch viel weniger als einen aus inneren Gründen relativ nothwendigen Fortgang vom Skepticismus zum Mysticismus, sondern als Product einer Verschwörung schlechter Menschen gegen das Christenthum: „in id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem Christianam, fraude impedirent", ebenso den christlichen Gnosticismus nicht als die gleiche Verschmelzung unter der prävalirenden Form des Orientalismus, sondern als Erzeugniss von Hochmuth und Willkür etc. Die Wahrheit liegt in der protestantisch-kirchlichen Orthodoxie und demnächst auch in der leibnizischen Philosophie; nach dem Maasse der materiellen Uebereinstimmung mit dieser Norm ist jede Doctrin wahr oder falsch.)

Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), della istoria e della indole di ogni filosofia, Lucca 1766—81, auch Ven. 1782—84, woran das (von Carl Heydenreich Lpz. 1791 ins Deutsche übertragene) Werk: della restauratione di ogni filosofia ne' secoli XV., XVI., XVII., Ven. 1785—89 sich anschliesst.

Dietr. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791—97. (Unter der „speculativen" Philosophie versteht Tiedemann die theoretische. Das speculative Element im neueren Sinne dieses Wortes ist ihm fremdartig. Sein Werk geht von Thales bis auf Berkeley. Tiedemann gehört zu den tüchtigsten Denkern unter den Gegnern der kantischen Philosophie. Sein Standpunkt ist der durch lockesche Elemente modificirte leibnizisch-wolffsche. Er strebt nach nüchterner Auffassung und unparteiischer Beurtheilung der Systeme. Freilich hat sein Verständniss derselben seine Schranken. Sein Hauptverdienst liegt in dem durchgeführten Princip der Beurtheilung der Systeme nach ihrer relativen Vollkommenheit. Tiedemann will nicht nach irgend einem Systeme über alle anderen urtheilen, weil keins eine unbestrittene Allgemeingültigkeit habe, sondern „vornehmlich darauf achten, ob ein Philosoph etwas Neues gesagt und seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt habe, ob seine Gedankenreihe innere Harmonie und feste Verknüpfung habe, ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten entgegengestellt worden seien oder entgegengestellt werden können".)

Georg Gustav Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. bis 12. Stück, Züllichau 1791—99.

Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben, 8 Bände, Göttingen 1796—1804; Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde., Göttingen 1800—1805. (Buhle ist ein Kantianer, der sich jedoch der jacobischen Ansicht annähert und seinen philosophischen Standpunkt wenig hervor-

treten lässt. Er bekundet eine grosse Belesenheit und hat mit kritischem Blick besonders auf dem Gebiete der Gesch. der Litteratur der Philosophie schätzbare Untersuchungen angestellt. Die „Gesch. der neueren Philosophie“ enthält manche werthvolle Auszüge aus seltenen Werken. Sie bildet die sechste Abtheilung des encyclopädischen Werkes: „Gesch. der Künste u. Wiss. seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jahrhunderts“.)

Degérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, tom. I—III, Paris 1804; 2. édit., tom. I—IV, Paris 1822—23. Ins Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—1807.

Friedr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809. (Der nachgelassenen Werke vierter Theil.)

Wilh. Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bde., Leipzig 1798—1819. (Das Werk ist nicht ganz vollendet Es war auf 13 Bde. berechnet. Der 12. Band sollte die Geschichte der deutschen theoretischen Philosophie nach Leibniz und Chr. Thomasius bis auf Kant, der 13. die Moralphilosophie von Descartes bis auf Kant behandeln. Tennemanns Leistung ist verdienstvoll durch Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, durch Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung; doch finden sich auch nicht wenige Missverständnisse, die meist auf einseitiger Auffassung vom kantianischen Standpunkte aus beruhen. Im Urtheil wird der Maassstab der kantischen Vernunftkritik oft zu unmittelbar an die früheren Systeme angelegt, obschon principiell der bereits von Kant ausgesprochene Gedanke der „stufenweisen Entwickelung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft“ nicht fehlt.)

Wilh. Gottlieb Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipz. 1812, von der 3. Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. Leipz. 1829. (Ein Verständniss der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch ist sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Werth; besonders schätzbar sind die sehr reichhaltigen litterarischen Angaben.)

Jak. Friedr. Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bände, Halle 1837—40. (Der Standpunkt ist ein modificirter Kantianismus.)

Friedr. Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825. (Der Standpunkt ist der schellingsche.)

Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 3 Bde., Sulzbach 1822—23, 2. Aufl. 1829. Supplementband von Victor Phil. Gumposch, 1850. (Der Standpunkt ist der schellingsche. Die Anführung vieler Quellenstellen würde das Buch zu einer guten Grundlage für ein erstes Studium der Geschichte der Philosophie machen können, wenn nicht grosse Nachlässigkeit und Unkritik in der Ausführung des Planes Rixners Arbeit entstellte. Weit sorgsamer verfährt Gumposch, der besonders das nationale Element in Betracht zieht.)

Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Theile in 3 Bänden, Gotha 1828—30. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836, 2. Aufl. ebd. 1839, 3. Aufl. 1849. Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung, 5. Aufl., 3 Bde., Jena 1858. (Die Darstellung ist übersichtlich, aber nicht streng genug. Reinhold denkt und redet oft zu sehr in seiner modernen Weise und zu wenig im Stil und Geist der Philosophen, von denen er handelt.)

Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—53; Bd. I—IV in neuer Aufl. 1836—38. (Das Werk geht bis auf Kant ausschliesslich; zur Ergänzung dient die Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant, Braunschweig 1853. Der Standpunkt ist im Wesentlichen der schleiermachersche. Ritter will, von den Thatsachen ausgehend, die Geschichte der Philosophie „als ein sich entwickelndes Ganzes“ darstellen, aber nicht die früheren Systeme als Vorstufen zu einem bestimmten neueren System betrachten, auch nicht von dem Standpunkte eines bestimmten Systems aus urtheilen, sondern „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwickelungsweisen der Vernunft“.)

Von Ritter ist nach Schleiermachers Tode aus dessen Nachlass herausgegeben worden (in den Werken III, 4, a):

Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839. (Ein Abriss, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hatte, ohne durchgeführte historische Forschung, aber mit vielen sehr anregenden Gedanken.)

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Ludw. Michelet, 3 Bde. (Werke, Bd. XIII—XV), Berlin 1833—36; 2. Aufl. 1840—43. (Der Standpunkt ist der bereits oben, § 3, charakterisirte der speculativen Betrachtung, wie denselben Hegel in der Einleitung zu dem angeführten Werke und im Wesentlichen auch in der „Philos. der Geschichte" darlegt. Doch hat Hegel theils im Einzelnen thatsächlich nicht immer den Entwickelungsgedanken in seiner Reinheit festgehalten, sondern mitunter Lehren von Philosophen, die er hochhielt, seiner eigenen Doctrin unhistorisch angenähert, z. B. manche Philosopheme Platons seiner eigenen Immanenzlehre gemäss umgedeutet, und von Philosophen, die er nicht hochhielt, z. B. Locke, unter Verkennung ihrer wissenschaftlichen Motive missdeutet, theils im Princip den berechtigten Grundgedanken einer stufenweisen Entwickelung, die in dem Gange der Ereignisse überhaupt und insbesondere in der Folge der philosophischen Systeme gefunden werde, in einer unhaltbaren Weise überspannt vermöge folgender Annahmen:

a. dass eine jede Form der historischen Wirklichkeit innerhalb ihrer historischen Grenzen und so insbesondere auch ein jedes philosophische System als ein bestimmtes Glied der Gesammtentwickelung der Philosophie an seinem Orte für vollberechtigt zu halten sei, während doch neben der historisch gerechtfertigten Beschränktheit der einzelnen Formen auch Irrthum und Verkehrtheit als nicht einmal relativ berechtigte Elemente nebenhergehen und Abweichungen der factischen Gestalten von den idealen Entwickelungsnormen [insbesondere manche zeitweilig herrschende Reactionen und andererseits falsche Anticipationen] begründen;

b. dass mit dem hegelschen System der Entwickelungsgang der Philosophie einen absoluten, nicht durch fernere Gedankenarbeit wesentlich zu überschreitenden Abschluss gefunden habe;

c. dass naturgemäss die geschichtliche Folge der einzelnen philosophischen Standpunkte mit der systematischen Folge der einzelnen Kategorien, sei es der Logik allein, wie nach Vorl. über die Gesch. der Philos., Bd. I, S. 128 anzunehmen ist, oder der Logik — und Naturphilosophie? — und Geistesphilosophie, wie ebend. S. 120, und Bd. III, S. 686 ff. gelehrt wird, ohne wesentliche Verschiedenheit übereinkommen müsse.)

G. Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. Abth.: Gesch. der griechischen Philosophie, 2. Abth.: Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1838—41. (Der Standpunkt ist der hegelsche; aber die Kategorien dieses Systems sind oft etwas äusserlich an den hauptsächlich von Tennemann und Rixner dargebotenen, theilweise auch unmittelbar aus den Quellen ausgezogenen, wenig durchgearbeiteten Stoff herangebracht worden. Das Buch ist unvollendet geblieben.)

Jul. Braniss, Gesch. der Philosophie seit Kant, erster Band, Breslau 1842. (Der erste, allein erschienene Band ist eine speculative Uebersicht über die Geschichte der Philosophie bis auf das Mittelalter. Braniss hat hauptsächlich durch Steffens, Schleiermacher und Hegel philosophische Anregungen empfangen.)

Christoph Wilh. Sigwart, Gesch. der Philosophie, 3 Bde., Stuttgart 1854.

Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfaden zur Uebersicht, Stuttgart 1848, 12. Aufl. 1883. (Enthält eine klare Darstellung der philosophischen Standpunkte, bedarf aber sehr der Ergänzung durch Angabe der einzelnen Hauptlehren in den verschiedenen philosophischen Doctrinen, wodurch erst ein anschauliches Bild gewonnen werden kann.) Ins Englische ist Schweglers Leitfaden zwei Mal übersetzt, durch J. H. Seelye, New-York 1856 u. öfter, und durch James Hutchinson Stirling, Edinburgh 1867 u. öfter; letztere Uebersetzung ist mit erklärenden kritischen und ergänzenden Anmerkungen versehen.

Mart. v. Deutinger, Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: Die griechische Philosophie. 1. Abth.: bis auf Sokrates. 2. Abth.: Von Sokrates bis zum Abschluss, Regensburg 1852—53.

Ludwig Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht, Weimar 1853. Philosophie-geschichtliches Lexicon, historisch-biographisches Handwörterbuch zur Gesch. der Philosophie, Leipzig 1879.

Wilh. Bauer, Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, Halle 1863, 2. Aufl., vermehrt und verbessert von F. Kirchner, 1876.

F. Michelis, Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit Braunsberg 1865.

Joh. Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 1866; 3. Aufl. ebend. 1878 (besonders für Mittelalter u. einige Partien der neuesten Philos. sehr brauchbar; hegelscher Standpunkt, der aber nicht störend hervortritt).

F. Schmid aus Schwarzenberg, Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom speculativ-monotheistischen Standpunkte, Erlangen 1867.

Conrad Hermann, Gesch. der Philos. in pragmat. Behandlung, Leipzig 1867.

J. H. Scholten, Geschichte der Religion und Philosophie, aus dem Holländ. ins Französ. übersetzt von A. Réville, Paris et Strasbourg 1861, ins Deutsche übersetzt von Ernst Rud. Redepenning, Elberfeld 1868.

E. Dühring, krit. Gesch. der Philosophie, Berlin 1869; 3. Aufl. 1878 (häufig sehr einseitige Beurtheilung der Philosophen).

Alb. Stöckl, Lehrbuch der Gesch. der Philos., Mainz 1870, 2. Aufl. 1875 (katholischer Standpunkt).

Friedr. Christoph Pötter, die Geschichte der Philosophie im Grundriss, 1. Hälfte: die griechische Philos., Elberfeld 1873; 2. Hälfte: die vor- und nachkantische Philos., Elberfeld 1874, 2. Aufl., Gütersloh 1882 (der Verf. ist besonders durch Schleiermacher angeregt).

Chr. A. Thilo, kurze pragmat. Gesch. der Philos., I. Th.: Gesch. der griech. Philos., Cöthen 1876, 2. Aufl. 1880; II. Th.: Geschichte der neueren Philos., ebd. 1874 (streng herbartscher Standpunkt).

Paul Haffner, Grundlinien der Gesch. der Philos., 1.—3. Abth., Mainz 1881—84.

L. Noiré, die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft, Mainz 1883.

O. Flügel, die Probleme der Philos. und ihre Lösungen, historisch-kritisch dargestellt, Cöthen 1876 (vom herbartschen Standpunkt).

M. Brasch, die Klassiker der Philosophie von den frühesten griech. Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfassl. histor. Darstellung nebst Auswahl aus ihren Schriften, Leipzig 1884 f.

Kürzere Arbeiten über die Geschichte der Philosophie sind neuerdings erschienen von E. Kuhn, Memorial und Repetitorium zur Gesch. der Philos., Berlin 1873, Chr. G. Joh. Deter, Kurzer Abriss der Gesch. d. Philos., Berlin 1872, 3. Aufl. 1882, V. Knauer, Gesch. der Philos. mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit, Wien 1876, 2. Aufl. 1881, F. Kirchner, Katechismus der Gesch. der Philos., Leipzig 1877, 2. Aufl. 1884, Jürg. Bona Meyer, Leitfaden zur Gesch. der Philos., Bonn 1882.

Victor Cousin, introduction à l'histoire de la philosophie, und: cours de l'histoire de la philosophie moderne, in: Oeuvres de V. C., Bruxelles 1840, Paris 1846—48. Fragments philosophiques pour servir à l'hist. de la philosophie, 5. éd. 5 vols., Paris 1866. Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII. siècle, 12. éd., Paris 1884. J. F. Nourrisson, tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel, Paris 1858, 4. éd. 1868. N. J. Laforêt, histoire de la philosophie, I.: philos. ancienne, Bruxelles et Paris 1867. Alfr. Weber, Histoire de la philosophie Européenne, Paris 1874, 3. éd., Paris 1883. Alfr. Fouillée, Histoire de la philosophie, Paris 1874, 3. éd. 1882. J. E. Alaux, Hist. de la ph., Paris 1882 (Bibliothèque de vulgarisation).

Robert Blakey, history of the philosophy of mind, from the earliest period to the present time, 4 vols., London 1848. George Henry Lewes, a biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day, London 1845 u. ö. The history of philosophy from Thales to the present day by George Henry Lewes, 4. edit. corrected and partly rewritten, 2 vols., London 1871. Der 1. Bd. ins Deutsche übersetzt, Berlin 1871; 2. Aufl. 1873, d. 2. Bd. 1876 (positivistischer Standpunkt, tendenziös gefärbt, sehr ungleichmässige Ausführung, daher durchaus nicht geeignet zur Einführung in die Geschichte der Philosophie).

J. Haven, a history of ancient and modern philosophy, London 1876. Aston Leigh, Hist. of the phil., London 1880. W. L. Courtney, Studies in Philos., ancient and modern, London 1882.

R. Bobba, storia della filosofia rispetto alla conoscensa di Dio da Talete fino ai giorni nostri, Voll. I—IV, Lecce 1873—74. A. Conti, Storia della fil., 3. ed., 2 vol., Firenze 1882.

C. Gonzalez, historia de la filosofia, 3 Tomos, Madrid 1879.

N. Kotzias, *ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, 5 Bde., Athen 1876—78 (schellingsch. Standp).

Auf verschiedene Theile der Philosophie gehen Ad. Trendelenburg' historische Beiträge zur Philosophie, 1. Band: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, 2. Band: vermischte Abhandlungen, ebend. 1855, 3. Band: verm. Abh., ebend. 1867, und Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865 (enthaltend: 1. die Entwickelung des Monotheismus bei den Griechen, 2. Pythagoras und die Pythagorassage, 3. zur Ehrenrettung der Xanthippe, 4. der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, 5. Marcus Aurelius Antoninus, 6. Wolffs Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie, 7. Joh. Gottlieb Fichte als Politiker, 8. Friedr. Schleiermacher, 9. das Urchristenthum, 10. die Tübinger hist. Schule, 11. Ferd. Christian Baur, 12. Strauss u. Renan); 2. Sammlung 1877 (auf Gesch. der Philos. bezüglich: Religion u. Philos. b. d. Römern, Alexander u. Peregrinus, der Process Galileis); 3. Samml. 1884 (Gesch. d. Philos. betreffend: d. L. des Aristoteles v. d. Ewigkeit der Welt, üb. d. griech. Vorgänger Darwins, üb. d. kantische Moralprincip u. d. Gegensatz formaler u. materialer Moralprincipien). G. Hartenstein, histor. philos. Abhandlungen, Leipzig 1870.

Die Philosophie eines besondern Landes behandelt:

Vincenzo di Giovanni, storia della filosofia in Sicilia da' tempi antiqui al sec. XIX. Vol. I.: Filosofia antica, scolastica, moderna. Vol. II.: Filos. contemporanea, Palermo 1873.

Von Werken über die Geschichte einzelner philosophischer Doctrinen und Richtungen (vom Alterthum bis auf die Neuzeit) sind besonders die folgenden bemerkenswerth.

Die Metaphysik betreffen: Jac. Thomasius, historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica, hrsg. von seinem Sohne Christian Th., Leipzig 1765. Polz, fasciculus comm. metaphysicarum, Jena 1757 (besonders durch den historischen Inhalt von Bedeutung).

C. Heyder, die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben, 1. Abth., Frankfurt a. M. 1873.

Die Religionsphilosophie betreffen: Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, Leipzig 1794—95. Imman. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie, Berlin 1800. Tafel, Geschichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus. Zugleich die letzten Gründe für Gott, Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit. Tübingen 1834. A. Tyszka, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes bis zum 14. Jahrh., Jena 1875. Ueber die Lehre vom Fatum handelt A. Vogel, Diss., Rostock 1869.

Ueber den Einfluss der Mathematik auf die geschichtliche Entwickelung der Philosophie bis auf Kant handelt Aug. Tabulski, Inaug.-Diss., Leipzig 1868. Vgl. die Gesch. der Mathematik von Montucla, Bossut, Arneth, der Geom. von Chasles, der Geom. vor Euklid von C. A. Bretschneider, und in Bezug auf die Neuzeit Baumanns Darstellung und Kritik der Lehren von Raum, Zeit und Math. etc.

Auf die Psychologie gehen Friedr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1808. (Der nachgelassenen Werke dritter Theil.) Im Wesentlichsten auch Albert Stöckl, die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Bd. I (antike Zeit), Würzburg 1858. Bd. II (patristische Zeit), a. u. d. T.: Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859. Als Fortsetzung: Gesch. der Philos. des Mittelalters, Mainz 1864—65. F. Harms, die Philosophie in ihrer Geschichte, I. Psychologie, Berlin 1877. Herm. Siebeck, Geschichte der Psychologie,

I. Theil 1. Abth.: Die Psychologie vor Aristoteles, Gotha 1880, 2. Abth.: Die Psychologie vor Aristoteles bis zu Thomas von Aquino, 1884.

Die Geschichte der Ethik und Politik betreffen: Christoph Meiners, Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebensweisheit, Göttingen 1800 bis 1801. Karl Friedrich Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1823. Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit der Schauspiele; vom Eide; vom Gewissen etc., Göttingen 1823 ff. Leop. von Henning, die Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berlin 1825. Friedr. von Raumer, die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Staat, Recht und Politik, Leipzig 1826, 2. Aufl. 1832, 3. Aufl. 1861. Joh. Jos. Rossbach, die Perioden der Rechtsphilosophie, Regensburg 1842. Die Grundrichtungen in der Geschichte der Staatswissenschaft, Erlangen 1848. Gesch. der Gesellschaft, Würzburg 1868 ff. Heinr. Lintz, Entwurf einer Geschichte der Rechtsphilosophie, Danzig 1846. Emil Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Bände, Tübingen 1857—59 (hegelscher Standpunkt). Karl Werner, Grundriss einer Geschichte der Moralphilos., Wien 1859. Paul Janet, histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858. James Mackintosh, dissertation on the progress of ethical philosophy, London 1830; new edition, ed. by Will. Whewell, London 1863. W. Whewell, lectures on the history of moral philosophy, new edition, London 1862. Rob. Blakey, History of moral science, 2. Aufl. Edinburgh 1863. Jahnel, de conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum, Berol. 1862. Aug. Neander, Vorlesungen über die Gesch. der christl. Ethik, hrsg. vom Generalsup. Dr. Erdmann, Berlin 1864. W. Gass, die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869. J. St. Blackie, four phases of moral: Socrates, Aristotle, Christianity and Utilitarianism, London 1871. Mart. Kähler, das Gewissen, I. Th.: Die Entwickelung seiner Namen und seines Begriffs. 1. Hälfte: Alterthum und neues Testament, Halle 1878. H. Sidgwick, Ethics, London 1879. F. Harms, Die Formen der Ethik, in Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1878. Theob. Ziegler, Gesch. d. Ethik, 1. Abth. d. Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881. Vgl. auch Werke über die Gesch. der Pädagogik von Friedr. Heinr. Christian Schwarz, Friedr. Cramer (vorchristl. Zeit). J. H. Krause (Griechen und Römer), K. v. Raumer (neuere Zeit), Karl Schmidt (Geschichte der Päd., Cöthen 1862 ff., neu bearbeitet von Wichard Lange, ebd. 1867 ff.), auch die Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, hrsg. v. K. A. Schmid, Gotha 1859—75.

Auf die Logik geht Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I: Die Entwickelung der Logik im Alterthum, Leipzig 1855. Bd. II bis IV: die Logik im Mittelalter, ebd. 1861—70. F. Harms, die Philos. in ihrer Gesch. Zweiter Th.: Gesch. d. Logik, Berlin 1881. Pietro Ragnisco, storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca sino ad Hegel, Firenze 1871. Vol. I und II. *Μαργαρίτης Εὐαγγελίδης, Ἱστορία τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως, τεῦχος ά, ἐν Ἀθήν.* 1885 (bis zu den Sophisten).

Die Geschichte der Aesthetik behandelt Robert Zimmermann, Gesch. der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Vgl. die historisch-kritischen Partien in Vischers Aesthetik und M. Schasler, Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. 1. Band: Kritische Geschichte der Aesthetik von Platon bis auf die neueste Zeit, Berlin 1871.

Auf die Terminologie bezieht sich R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, Leipzig 1878.

Besondere philosophische Richtungen behandeln: K. Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, und J. F. T. Tafel, Geschichte und Kritik des Scepticismus und Irrationalismus, s. vor. S. Friedr. Alb. Lange, Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Erstes Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant. Zweites Buch: Gesch. des Mat. seit Kant, Iserlohn 1866; 3. Aufl. Leipzig 1876; 4. wohlfeile Ausg. (ohne Anmerkungen und Register) 1882 (modificirt kantischer Standpunkt). Jules Soury, Bréviaire de l'histoire du matérialisme, Paris 1881.

Werthvolle Beiträge, besonders kritischer Art, zur Geschichte der Philosophie finden sich in: Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. I, Berlin 1883. Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, eine kritische Auseinandersetzung, 3 Th., Berlin 1880—1884.

Ausserdem finden sich mehr oder minder reichhaltige Angaben zur Geschichte der philosophischen Doctrinen bei manchen systematischen Darstellungen derselben, wie namentlich in Stahls „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“, Heidelberg 1830 ff. u. ö., wovon der erste Band: „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie“, 3. Aufl. 1853, der kritischen Betrachtung der Geschichte, besonders von Kant bis auf Hegel, gewidmet ist; ferner in Immanuel Herm. Fichtes System der Ethik, dessen erster kritischer Theil, Leipzig 1850, die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von 1750 bis gegen 1850 darstellt; in Fritz Schultzes Philosophie der Naturwissenschaft, 2 Bde., Leipzig 1881—1882, wovon der erste Band die geschichtliche Entwickelung enthält. Der erste Band des Werkes von K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, behandelt ausführlich die Geschichte der Theorien im classischen Alterthum. Viel geschichtliches Material enthalten auch die rechtsphilosophischen Schriften von Warnkönig, Röder, Rössler, Trendelenburg, Heinr. Ahrens (im ersten Bande seines Naturrechts, 6. Aufl., Wien 1870) und Anderen; vgl. die betreffenden historischen Artikel (von Felix Dahn u. A.) in dem von Bluntschli und Brater herausgegebenen „Staatswörterbuch“.

Die Philosophie des Alterthums.

§ 5. Als allgemeiner Charakter des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Alterthums lässt sich die vergleichsweise noch unmittelbare Einheit des Geistes in sich und mit der Natur bezeichnen. Die Philosophie des Alterthums, wie einer jeden Periode, theilt ihren zeitlichen Anfängen und ihrer bleibenden Grundlage nach mit Nothwendigkeit den Charakter ihrer Zeit, strebt jedoch nach ihrer wesentlichsten Tendenz frei über denselben hinaus und bahnt so auch den Fortgang der allgemeinen Bildung zu neuen und höheren Stufen an.

An der Lösung der schwierigen, jedoch unabweisbaren Aufgabe einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Charakteristik der grossen Periode des geistigen Lebens der Menschheit hat am erfolgreichsten die hegelsche Philosophie gearbeitet. Die Begriffe, welche sie zu diesem Behuf anwendet, sind solche, die sich auf das Wesen der geistigen Entwickelung überhaupt gründen und bei einem historischen Ueberblick über die einzelnen Erscheinungen in den verschiedenen Perioden auch empirisch als sachgemäss und zutreffend erweisen. Jedoch möchte die Ansicht nicht zu billigen sein, dass die Philosophie jedesmal nur dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit seinen reinsten Ausdruck gebe; sie erhebt sich vielmehr auch über den Inhalt des Bewusstseins ihrer Zeit durch die Macht des freien Gedankens, erzeugt und entwickelt neue Keime und anticipirt theoretisch den wesentlichen Charakter von Bildungen, die in einer späteren Zeit zum Dasein gelangen (wie z. B. der platonische Staat wesentliche Grundzüge der Form der christlichen Kirche, das Naturrecht in seiner Entwickelung seit Grotius den Constitutionalismus des Staates der Neuzeit).

§ 6. Die Philosophie als Wissenschaft konnte weder bei den durch Kraft und Muth hervorragenden aber culturlosen nordischen Völkern, noch auch bei den zwar zu der Production der Elemente höherer Cultur befähigten, dieselben aber mehr passiv bewahrenden, als mit geistiger Activität fortbildenden Orientalen, sondern nur bei den geistige Kraft und Empfänglichkeit harmonisch in sich vereinigenden

Hellenen ihren Ursprung nehmen. Die Römer, praktischen und insbesondere politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Productivität sich betheiligt.

Die heiligen Schriften und Dichtungen der verschiedenen orientalischen Völker mit ihren Commentaren (Y-King, Choû-King; Moralbücher des Confucius und seiner Schüler): — in Indien die Vedas und die Upanishads als die Anfänge der Speculation, ferner die Lehrbücher der verschiedenen philosophischen Systeme (Mimansa, Vedanta, Sankhya, Yoga, Nyaya, Vaiçeshika), die Puranas mit ihrem kosmogonischen Inhalte, die umfangreiche buddhistische Litteratur, neben welcher neuerdings noch die der Dschainas mehr und mehr bekannt wird; — Zoroasters Zendavesta etc. dienen uns als Quellen der Kenntniss ihrer philosophischen Speculationen. Von neueren Werken, die über die Religion und Philosophie dieser Völker handeln, nennen wir folgende:

Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, Leipz. u. Darmstadt 1810—12; 2. Ausg. 6 Bände, 1819 ff.; Werke I, 1—4, ebd. 1836 ff. K. J. H. Windischmann, die Philos. im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I, Abth. 1—4: die Grundlagen der Philos. im Morgenlande, Bonn 1827—34. Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, Mannheim 1846, 2. Aufl. 1862. (Der erste Band geht auf die Speculationen der Perser und Aegypter, der zweite auf die älteste griechische Philosophie. Das lebendig geschriebene Buch fusst grossentheils auf unzuverlässigen Quellen und ist voll von willkürlichen Deutungen und allzu gewagten Combinationen. Es enthält mehr Dichtung als historische Wahrheit.) Ad. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 2 Bde., Breslau 1852—53. Jul. Braun, Naturgesch. der Sage, München 1864. P. Asmus, die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung, 1. Bd.: Indogermanische Naturreligion, Halle 1875; 2. Bd.: das Absolute etc., 1877. Bei der Stabilität orientalischer Anschauungen sind auch für die ältere Zeit Darstellungen gegenwärtiger Zustände von Bedeutung, wie insbesondere: Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, par le comte de Gobineau, Paris 1865. Vgl. Schwencks und Anderer mythologische Schriften, die Essays von Max Müller (deutsch, 4 Bde., Leipzig 1869—76, 2. Aufl. 1879 ff.), Lectures on the origin and growth of Religion, as illustrated by the Religions of India, Lond. 1880 (Hibbert Lectures, ins Deutsche übers., 2. Aufl., Leipz. 1881). Wolfgang Menzel, die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Leipz. 1870 (69), auch Max Duncker, Gesch. der Arier (Gesch. d. Alterthums Bd. II), ferner manche Artikel in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

G. Pauthier, esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1864. L. A. Martin, histoire de la morale, I.: la morale chez les Chinois, Paris 1858 und 1862. Joh. Heinr. Plath, die Religion und der Cultus der alten Chinesen, in: Abh. der philos.-philol. Cl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss., Bd. IX, Abth. 3, München 1863, S. 731—969; Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren, I., ebd. Bd. XI, München 1868, S. 347—455, II. Bd. XII, 2, 1871, S. 1—84 und Abth. 3, S. 1—97, III. Bd. XIII, Abth. 1, 1873, S. 149—246, IV.: Sämmtliche Aussprüche von Confucius und seinen Schülern, systematisch geordnet. Nach chinesischen Quellen; ebendas. Bd. XIII, Abth. 2, 1874, S. 109—210. J. Legge, the life and writings of Confucius, with critical and exegetical notes (aus dem Werke desselben Verfassers: the Chinese classics), London 1867, New-York 1870. Lao-tse, Tao te king, der Weg zur Tugend, übers. und erklärt von Reinhold v. Plänckner, Leipzig 1870, dass. übers., eingel. u. comment. von V. v. Strauss, Lpz. 1870. Confucius et Mencius (Mengtse). Les quatre livres de philos. morale et politique de la Chine. Traduits du Chinois par M. G. Pauthier, Paris 1874. Confucius, Ta-hio, die erhabene Wissenschaft, übers. u. erkl. von Reinh. v. Plänckner, Leipz. 1875. Confucius, Tschōng-Yông, der unwandelbare Seelengrund, v. demselb., Lpz. 1878. Ernst Faber, die Grundgedanken d. alt. chines. Socialism. od. d. L. des Philos. Micius, zum erst. Male vollständig aus den Quellen dargelegt, Elberf. 1877; ders., der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämmtl. Werke des Philos. Licius, zum erst. Male vollst. übers. u. erklärt, ebd. 1877; ders., eine Staatsl. auf ethisch. Grundlage, oder Lehrgang des chin. Phil. Mencius, Lpz. 1870. J. Legge, the life and works of Mencius. With essays and notes, London 1875 (Vol. II des Werkes: the Chinese classics). Thai-Kih-Thu, des Tscheu-tsi Tafel des Urprincips mit Tschu-his Commentar herausgeg. von Ge. v. d. Gabelentz, Dresd. 1876.

Rig-Veda, übersetzt von H. Grassmann, 2 Theile, Leipzig 1876; übersetzt, mit Commentar u. Einleitung, von A. Ludwig, 5 Bände, Prag 1876—83. A. Kägi, der Rigveda, Lpz. 1881 (sehr gut zur Orientirung). Upanishads, übersetzt in der „Bibliotheca Indica"; vgl. noch über die Upanishads: A. Weber, Indische Studien. Bd. I ff., Berlin (später Leipzig) 1850 ff., P. Regnaud, matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, Paris 1876 (behandelt die Upanishads). Philosophie: The Aphorisms of the Nyaya, 4 Hefte, by J. R. Ballantyne, Allahabad 1850—1854. von dems.: The Sankhya Aphorisms of Kapila translated, Calcutta 1865 (Bibliotheca Indica). Chr. Lassen, gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta, Bonn 1832 (Sankhya). The Brahma Sutras (Vedanta), transl. into English by Rev. K. M. Banerjea, Calcutta 1870 ff. (Bibl. Ind.). Sadanandas Vedantasâra, sanskrit und deutsch in Otto Böhtlingks Sanskrit-Chrestomathie, 2. Aufl., St. Petersburg 1877. P. Regnaud, études de Philosophie Indienne, in der Revue Philosophique (ed. Ribot) 1876—1879 (Vedanta). E. Röer, die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kanâda, aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XXI, 1866, S. 309—420. G. Thibaut, the Arthasamgraha, an elementary treatise on Mimansa, Benares 1882. The Yoga, Aphorisms of Patanjali with the commentary of Bhoja Raja and an english translation by Rajendralala Mitra, Calcutta 1883. Paul Deussen, das System des Vedânta, nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentar des Çañkara über dieselben, Lpz. 1883 (Çañkara lebte im 8. od. 9. Jahrh. n. Chr.). F. Max Müller, Beiträge zur Kenntniss der indischen Philosophie, in der Zeitschr. der D. M. G., Bd. VI u. VII. E. Windisch, über die brahmanische Philosophie, in der Zeitschr. „Im Neuen Reich", 1878 No. 21. H. T. Colebrooke, Essays on the Vedas, und: on the Philosophy of the Hindus, in seinen Miscellaneous Essays Vol. I, London 1837, neue Auflage 1873, deutsch theilweise von Poley, Leipzig 1847, besondere Aufl. der Ess. on the Religion and Philosophy of the H., London 1858. H. H. Wilson, Essays and Lectures on the religions of the Hindus, collected and edited by R. Rost, London 1861—62. Monier Williams, Indian Wisdom, London 1876 (behandelt nicht nur die brahmanische Philos., sond. alle wichtigeren Zweige der Sanskrit-Litteratur). J. Muir, Original Sanskrit Texts, Vol. III (the Vedas: Opinions of their authors and of later Indian writers on their origin, inspiration and authority), second edition, London 1868. A. Barth, les religions de l'Inde, Paris 1879 (sehr gut zur Einführung). Major G. A. Jacob, a Manual of Hindu Pantheism. The Vedântasâra, Lond. 1881. John Davies, Hindu Philosophy. The Sankhya Kārikā of Iśwara Krishna, Lond. 1881. A. W. v. Schlegel, Bhagavad-Gita, i. e. θεσπέσιον μέλος, Bonn 1823. W. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhágavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, Berlin 1826. Bhagavad-Gita od. das Lied der Gottheit, übers. von Boxberger, Berlin 1870, auch von Lorinser, der christl. Einfluss annimmt. Ph. Colinet, la Théodicée de la Bhagavadgita, Par. 1885. Th. Benfey, Indica, in Ersch u. Grubers Encyclopädie, Sect. II, Bd. 17, Leipzig 1840. F. Max Müller, History of ancient Sanskrit Literature, 2. ed., London 1860. A. Weber, akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte, Berlin 1852, 2. Aufl. 1876. Chr. Lassen, Indische Alterthumskunde I—IV, Leipzig 1847—1861, I. Bd. in 2. Auflage 1866.

Burnouf, introduction à l'histoire du bouddhisme indien, Paris 1844 (auf nordindische Quellen gestützt). T. W. Rhys Davids, Buddhism, being a Sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha, London 1878 (bes. auf die ceylonesische Pali-Litteratur gestützt, sehr gut zur Einführung). W. Wassiljew, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur. Aus dem Russischen übers. (von A. Schiefner), Leipzig 1860 (chinesische, tibetanische Quellen). S. Beal, the Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese-Sanscrit, London 1875. Bigandet, the life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, 3. ed. Lond. 1880. Barthélemy St. Hilaire, Bouddha et sa Religion, 3. éd., Paris 1866. C. F. Köppen, die Religion des Buddha, 2 Bde., Berlin 1857—59. Jam. de Alwis, Buddhism, its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, London 1863. Emil Schlagintweit, über den Gottesbegriff des Buddhismus, in den Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss. 1864, Band I, S. 83—102. R. S. Hardy, Eastern Monachism, Lond. 1850. The Legends and Theories of the Buddhists compared with History and Science, with introductory Notices of the life and System of Gotama Buddha, London 1867. A Manual of Buddhism in its modern development, 2. ed., Lond. 1880. Max Müller, über den Buddhistischen Nihilismus. Vortrag, Kiel 1869. Târanâtha, Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetan., übersetzt von Ant. Schiefner, Lpz. 1869. A. Bastian, die Weltauffassung der Buddhisten, Vortrag, Berlin 1870. Herm. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berl. 1881 (sucht den ursprüngl. Kern in Legende

und Lehre herzustellen). S. Beal, Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China, Lond. 1882. Hnr. Kern, der Buddhismus u. seine Gesch. in Indien, übers. aus dem Holländisch., Lpz. 1882 f. (fasst die Buddhalegende mythisch). R. Seydel, das Ev. von Jesu in sein. Verh. zu Buddha-Sage u. Buddha-Lehre, Lpz. 1882; ders., d. Buddha-Legende u. das Leben Jesu nach den Evangelien, Lpz. 1884.

Ueber das Verh. der Dschaina zu den Buddhisten ist instructiv die Introduction von H. Jacobi zu: The Kalpasutra of Badrabâhu, Lpz. 1879.

K. R. Lepsius, das Todtenbuch der Aegypter, Leipzig 1842; die ägyptischen Götterkreise, Berlin 1851. M. Uhlemann, Toth oder die Wiss. der alten Aegypter, Gött. 1855; Aegypt. Alterthumskunde, Leipzig 1857—58. Chr. K. Josias von Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg und Gotha 1845—57. Vgl. u. a. auch L. Diestel, Set-Typhon, Asahel und Satan, ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients, in der von Niedner herausgegebenen Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1860, S. 159—217; ferner Ollivier Bauregard, les divinités égyptiennes, leur origine, leur culte et son expansion dans le monde, Paris 1866. P. Le Page Renouf, Vorlesungen üb. Ursprung u. Entwick. der Relig. der alt. Aegypter, Uebers., Lpz. 1881. H. Brugsch, Relig. u. Mythol. der alt. Aegypter nach den Denkmälern, I., Lpz. 1884.

J. G. Rhode, die heilige Sage oder das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankfurt a. M. 1820. Abel Hovelacque, l'Avesta. Zoroastre et la Mazdéisme I., Par. 1878 (hierin besprochen les études sur l'Avesta depuis Burnouf jusqu'à nos jours). James Darmesteter, Ormuzd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire (in: Bibliothèque de l'école des hautes études), Par. 1877.

Ueber die jüdischen Religionsanschauungen handeln u. A. namentlich G. H. A. Ewald in seiner Gesch. des Volkes Israël bis auf Christus und L. Herzfeld in seiner Gesch. des Volkes Israël von der Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon. Georg Weber, das Volk Israël in der alttestamentlichen Zeit, Leipz. 1867. (Bildet den ersten Band des Werkes von Weber und Holtzmann: Gesch. des Volkes Israël und der Entstehung des Christenthums, 2 Bde., Leipz. 1867.) - M. Schultze, Handb. der ebräisch. Mythologie. Sage und Glaube der alten Ebräer in ihrem Zusammenhang mit d. religiös. Anschauungen anderer Semiten, sowie der Indogermanen u. Aegypter, Lpz. 1875. Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus handelt insbesondere Alexander Kohut in den Abhandl. für Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von Herm. Brockhaus, auch bes. abgedruckt, Leipzig 1866.

Der sogenannten Philosophie der Orientalen fehlt die Tendenz zu strenger Beweisführung und daher der wissenschaftliche Charakter. Was sich bei ihnen von philosophischen Elementen findet, ist mit den religiösen Anschauungen eng verschmolzen, so dass eine gesonderte Darstellung kaum möglich ist. Dazu kommt, dass auch nach den verdienstlichen Forschungen der Neuzeit unsere Kenntniss des altorientalischen Denkens für eine von willkürlichen Voraussetzungen freie zusammenhängende Darstellung noch zu lückenhaft und ungesichert ist. Wir gehen deshalb auf die einzelnen Theoreme der Orientalen hier nicht speciell ein und beschränken uns auf folgende allgemeinere Angaben.

Die Lehre des Confucius (Khung-tse 551—479 v. Chr.), wie auch seiner Nachfolger (Meng-tse, geb. 371 v. Chr., u. A.) richtet sich zwar vornehmlich auf das Praktische, ist aber nicht von besonders utilitaristischer Tendenz. Jeder Mensch ist in sittlicher Vollkommenheit geboren, und diese wieder zu erlangen, ist die sittliche Aufgabe. Die einige Tugend ist Wissen und kann durch Denken erreicht werden. Die umfassendste Menschenliebe ist die nächste Forderung. Die theoretische Speculation (die auf der verallgemeinerten Anschauung von dem Gegensatze des Männlichen und Weiblichen, des Himmels und der Erde etc. beruht) ist bei Confucius nicht wissenschaftlich durchgebildet, doch fehlt es ihm nicht an logischer Schärfe. Gleichzeitig lebte mit ihm der Theosoph und pantheistische Mystiker Lao-tse. — Einen grossen Aufschwung erfuhr die chinesische Philosophie wieder unter der Sung-Dynastie (960—1280 n. Chr.), und hier ist zunächst zu nennen

Tscheu-tsi, Verfasser der Tafel vom Urprincip, die noch jetzt dem gebildeten Chinesen unentbehrlich ist. Er versuchte, eine letzte höchste Einheit aufzufinden und zu erkennen, wie die Zweiheit daraus werden musste. Sein Commentator ist der berühmte Tschu-hi (1129—1200 n. Chr.), Verfasser des Sing-li, der das Verdienst einer mehr systematischen, fast dialektischen Darstellung der früheren Lehren hat.

Die reiche, aber maasslose Phantasie der Inder hat auf dem Grunde einer pantheistischen Weltansicht eine Fülle von Göttergestalten erzeugt, ohne denselben harmonische Form und individuellen Charakter zu verleihen. Die ältesten Götter, von denen die Vedas handeln, gruppiren sich um drei oberste Naturgottheiten: Indra, Waruna und Agni. Später ward die höchste Verehrung den drei Götterwesen zu Theil, welche den indischen Trimurti bilden: Brahma als Urgrund der Welt, die ein durch die täuschende Maja bedingtes Spiegelbild in seinem Geiste ist, Wischnu als Erhalter und Regierer, Siva als Zerstörer und Erzeuger. Das älteste Lehrgebäude der Brahmanen ist die Mimansa, welche in einen theoretischen Theil, die Brahmamimansa oder Vedanta, und einen praktischen Theil, die Karmamimansa, zerfällt. Die Grundauffassung des Vedantasystems ist, dass alles physische empirische Wissen ein Nichtwissen ist, welchem die Metaphysik des Vedanta als das Wissen von dem wahrhaft Seienden, das freilich nur negativ bestimmt werden kann, entgegentritt. Kapila setzte der (universalistischen) Mimansa (Untersuchung) die (individualistische, nicht eine Weltseele, sondern nur Einzelseelen anerkennende) Sankhya (Ueberlegung, Kritik) entgegen. Später kam auch die Njaja-Lehre auf, welche den Syllogismus kennt und überhaupt schon eine ausführliche und spitzfindige Logik enthält; schon in der Sankhya findet sich eine Lehre von den Arten und Objecten der Erkenntniss. Das Alter dieser Lehren ist ungewiss. Die Dichtung Bhagavadgita (aus Mahabharata) setzt sich zusammen aus Vedanta- und Sankhya-Lehre und modernem Theismus und erregt als spätes Product jetzt weitaus nicht mehr dasselbe Interesse wie früher.

Der Brahma-Religion trat (um 550 v. Chr.) der Buddhismus als Versuch einer moralischen Reformation entgegen, den Kasten feindlich, aber eine neue Hierarchie begründend. Als letztes Ziel gilt ihm die Erhebung über die bunte Welt des wechselnden Scheins mit ihrem Schmerz und ihrer eitlen Lust, aber nicht sowohl durch positive sittliche und intellectuelle Geistesbildung, als vielmehr durch den die Qual der Seelenwanderung aufhebenden Eingang in das Nirwana zur bewusstlosen Einheit des Individuums mit dem All. — Die parsische Religion, von Zarathustra (Zoroaster) begründet oder reformirt, steht in Opposition zu der altindischen, deren Götter ihr als böse Dämonen erscheinen. Dem Reiche des Lichtes oder des Guten steht dualistisch das Reich der Finsterniss oder des Bösen entgegen; nach langem Kampf wird jenes siegen.

Die Religion der Aegypter enthielt die Lehre von einem Gericht über die abgeschiedenen Seelen und von der Seelenwanderung, die nach der Meinung Herodots (II, 52; 81; 123) von ihnen die Orphiker und Pythagoreer genommen haben, was auch nicht unwahrscheinlich ist. Ein göttliches Wesen (Adir) ist alles Verehrungswürdige. Als Urgottheiten galten Geist (Gott Nef), Stoff (Göttin Net), Zeit (Gott Sebek) und Raum (Göttin Pascht), welche zusammen das viereinige Urwesen bilden (Amun von am = nein und un = offen, das Nichtoffenbare, Unbegreifliche). Amun ist das Unentstandene und Unvergängliche; er ward unter dem Symbol der Schlange verehrt. Ein Theil derselben ist die (kugelförmige) Welt, das Gestaltete, das von Ungestaltetem umschlossen ist. Acht oberste innerweltliche Gottheiten sollen anerkannt worden sein, nämlich: Ment, Ptah, Pe, Anuke, Ra, Jah, Sate, Hathar, d. h. Schöpfergeist, Feuer, Himmelsgewölbe, Erde, Sonne, Mond,

Tag, Nacht; ausserdem wurden der Nil (Jaro), der König Osiri, der Staatengründer, und seine Gemahlin Isi und deren Geschwister und Kinder verehrt. Die Götterlehre der Aegypter scheint nur geringen Einfluss auf die griechischen Denker geübt zu haben. Etwas beträchtlicher mag der Einfluss alter astronomischer Beobachtungen, vielleicht auch geologischer Beobachtungen und Speculationen, gewesen sein. Einzelne geometrische Sätze scheinen die Aegypter mehr empirisch bei der Messung der Felder gefunden, als wissenschaftlich bewiesen zu haben. Die Auffindung der Beweise und die Aufstellung eines Systems der Geometrie war ein Werk von Griechen.

Der jüdische Monotheismus wird von der Zeit des Neupythagoreismus an, nachdem Juden durch Mitaufnahme griechischer Bildungselemente eine Richtung auf wissenschaftliches Denken gewonnen haben, ein in den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie bedeutsam miteingreifendes Moment.

Die Philosophie der Griechen.

§ 7. Die Quellen unserer Kenntniss der Philosophie der Griechen liegen theils in den auf uns gekommenen philosophischen Schriften und Fragmenten, theils in Berichten, dogmengeschichtlichen Uebersichten und gelegentlichen Erwähnungen. Die neueren Bearbeitungen dieses Stoffes haben sich fortschreitend von blossen Sammelwerken zur schärferen historischen Kritik und zum reineren und tieferen philosophischen Verständniss erhoben.

Die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Platon und Aristoteles sind nicht blosse Berichterstattungen in historischer Absicht, sondern dienen dem Zweck der Ermittelung der philosophischen Wahrheit. Platon entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter. Aristoteles verfährt mehr mit realistischer Genauigkeit im Ganzen und Einzelnen: nur sind seine Angaben deshalb einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, weil er die Lehren der Früheren meist nur erwähnt, um sie zu widerlegen, indem er an sie noch dazu den Maassstab seiner eigenen Grundbegriffe legt. Er würdigt demnach die früheren Theorien nicht in der richtigen objectiven Weise, lässt sie häufig in einem zu ungünstigen Lichte erscheinen und entfernt sich sogar bisweilen von der vollen historischen Treue. Den Angaben Späterer vermag die zunehmende Beschränkung auf blosse Berichterstattung im Allgemeinen nicht den Vorzug einer grösseren Treue zu verleihen, weil ihnen theils die kritische Quellenkenntniss, theils die volle Befähigung zum reinen Verständniss älterer Philosopheme zu fehlen pflegt.

Platon charakterisirt in verschiedenen Dialogen die Richtungen des Heraklit und des Parmenides, des Empedokles, des Anaxagoras, der Pythagoreer, des Protagoras und Gorgias und anderer Sophisten, dann vor allem die des Sokrates, des Antisthenes und anderer Sokratiker. Neben ihm ist für die Sokratik Xenophon (besonders in den Memorabilien) die bedeutendste Quelle. Aristoteles befolgt in allen seinen Schriften den Grundsatz, bei einem jeden Problem zuerst zuzusehen, was bereits die Früheren Haltbares geleistet haben, und giebt in diesem Sinne insbesondere im Eingange zu seiner „ersten Philosophie“ (Metaphysik) eine

kritische Uebersicht über die Principien der sämmtlichen früheren Philosophen von Thales bis auf Platon (Metaph. I, c. 3—10). An einigen Stellen berichtet Aristoteles auch von Platons „ungeschriebenen Lehren" nach dessen mündlichen Vorträgen. Eigene kleine Schriften, die Aristoteles (nach Diog. L. V, 25) über die Lehren einzelner früherer Philosophen aufgesetzt hatte (*περὶ τῶν Πυθαγορείων*, *περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας*, *περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους* etc.), haben sich nicht erhalten; doch finden wir bei den Commentatoren noch manche daraus geschöpfte Angaben (vgl. Fr. Steffens, Welcher Gewinn für die Kenntniss der Gesch. der griechischen Philosophie von Thales bis Platon lässt sich aus den Schriften des Arist. schöpfen? in: Zeitschr. für Philos. und philos. Krit., Bd. 67, 1875, S. 165—194, Bd. 68, 1876, S. 1—29, Bd. 69, 1876, S. 1—18). Das Gleiche gilt von Schriften des Theophrast über ältere Philosophen (*περὶ τῶν Ἀναξαγόρου*, *περὶ τῶν Ἀναξιμένους*, *περί τῶν Ἀρχελάου*, Gesch. der Arithmetik, der Geometrie und der Sternkunde, *περὶ τῆς Δημοκρίτου ἀστρολογίας*, *τῶν Διογένους συναγωγή*, *περὶ Ἐμπεδοκλέους*, *Μεγαρικός* etc.) und von seiner umfassenden Schrift *φυσικαὶ δόξαι*, 18 BB., von der Fragmente erhalten sind. Ein Auszug aus dieser ersten Geschichte der Philosophie hat Späteren als eine Quelle ihrer Angaben gedient; vgl. Diog. L. V, 42 ff. und dazu Usener, Analecta Theophrastea, Leipzig 1858, Diels, Prolegomena zu den Doxographi. Von Platonikern haben namentlich Speusippus (*περὶ φιλοσόφων*, *Πλάτωνος ἐγκώμιον*), Xenokrates (*περὶ τῶν Παρμενίδου* und *Πυθαγόρεια*) und Heraklides der Pontiker (*περὶ τῶν Πυθαγορείων*, *πρὸς τὰ Ζήνωνος*, *Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις*, *πρὸς τὸν Δημόκριτον ἐξηγήσεις*), später besonders Klitomachus (um 140 v. Chr., *περὶ τῶν αἱρέσεων*), von Aristotelikern ausser Theophrast auch Eudemus (*γεωμετρικαὶ ἱστορίαι*, *ἀριθμητικὴ ἱστορία*, *περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία*), Aristoxenus (*ἱστορικὰ ὑπομνήματα*, *περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ*, *Πλάτωνος βίος*), Dikaearch (*βίος Ἑλλάδος*, auch *περὶ βίων*), Phanias aus Lesbos (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν* und *πρὸς τοὺς σοφιστάς*), Klearch, Straton, Theophrasts Schüler Duris aus Samos (um 270 v. Chr.) u. A. theils eigens von früheren Philosophen gehandelt, theils Schriften allgemeineren Inhalts oder Schriften zur Geschichte bestimmter Wissenschaften verfasst, worin stellenweise auch Angaben zur Geschichte der Philosophie sich fanden. Auch Epikur (*περὶ αἱρέσεων*) und seine Schüler und Anhänger Hermarchus, Metrodorus und Kolotes (in polemischen Schriften) Idomeneus (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν*), Apollodorus (*συναγωγὴ τῶν δογμάτων*), Philodemus (*σύνταξις τῶν φιλοσόφων*, aus der wahrscheinlich zwei Berichte in herkulanensischen Rollen über akademische und stoische Philosophen stammen), ferner die Stoiker Kleanthes (über Heraklit), Sphaerus (über Heraklit, über Sokrates und über die eretrischen Philosophen), Chrysippus (über die alten Physiologen), Panaetius (über die philosophischen Schulen oder Secten, *περὶ τῶν αἱρέσεων*) und Andere haben über philosophische Lehren und Werke geschrieben. Wir besitzen von allen diesen Schriften, die Späteren als Quellen gedient haben, keine mehr.

An die Aufzeichnungen jener Männer haben sich die Arbeiten der Alexandriner angeschlossen. Ptolemaeus Philadelphus (reg. 285—245 v. Chr.) legte die (schon unter seinem Vater durch Demetrius den Phalereer, der um 296 v. Chr. nach Alexandrien kam, vorbereitete) alexandrinische Bibliothek an, in welcher auch die Werke der Philosophen gesammelt wurden, wobei jedoch nicht wenige untergeschobene Schriften Aufnahme fanden. Kallimachus aus Kyrene (um 294 bis 224 v. Chr.) entwarf als Vorsteher dieser Bibliothek (in welchem Amte er dem etwa von 324—246 v. Chr. lebenden Ephesier Zenodotus nachfolgte) Tafeln berühmter Schriftsteller und ihrer Werke (*πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*). Eratosthenes (276—194 v. Chr.), der von Ptolemaeus

Euergetes (reg. 247—222) die Aufsicht über die alexandrinische Bibliothek erhielt, schrieb über die verschiedenen philosophischen Richtungen (*περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων*) und stellte chronologische Untersuchungen an (*χρονογραφίαι*), worauf, wie es scheint, Apollodorus fusste in seiner in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr. (metrisch) verfassten Chronik (vgl. über die Daten, welche die Philosophen betreffen: H. Diels, Ueb. Apoll.s Chronika, im Rhein. Mus., Bd. 31, S. 2 ff.), aus welcher wiederum (obschon wohl nur mittelbar) Diogenes Laërtius einen grossen Theil seiner Zeitangaben entnommen hat. Aristophanes von Byzanz (geb. um 264, gest. um 187 v. Chr., des Zenodotus und des Kallimachus Schüler, als Bibliothekar Nachfolger des Apollonius, des Nachfolgers des Eratosthenes, und Lehrer des etwa von 212—140 v. Chr. lebenden Aristarch) stellte die platonischen Dialoge grossentheils in Trilogien zusammen, woran er die übrigen als einzelne reihte (ein Theil seiner Ergänzungsarbeit zu den *πίνακες* des Kallimachus). Ueber das Leben und die Folge der Philosophen und über ihre Schriften und Lehren schrieben ausser Eratosthenes noch theils eigens, theils gelegentlich Neanthes aus Kyzikos (um 240 v. Chr., am Hofe des Königs Attalus I. in Pergamum lebend, *μυθικά, περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*), Antigonus Carystius (um 225, *βίοι* etc., s. über ihn: R. Köpke, de Antigono Carystio, Berlin 1862, wo sich auch S. 34 ff. die aus den *βίοι* erhaltenen Fragmente finden, ferner U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Antigonos von Karystos, in: Philol. Untersuchungen, herausgeg. v. A. Kiessling u. U. v. W.-M., 4. Heft, Berlin 1881), ferner der Kallimacheer (und Peripatetiker) Hermippus (von Smyrna? um 200 v. Chr.), der in seinen biographisch-litterarischen Abhandlungen, die nur allzu reich an Fabeln waren (*περὶ τῶν σοφῶν, περὶ μάγων, περὶ Πυθαγόρου, περὶ Ἀριστοτέλους, περὶ Θεοφράστου, βίοι*), ebenso wie in anderen Partien Aristophanes von Byzanz, ein Supplement zu den kallimacheischen *πίνακες* lieferte (woraus mittelbar Diogenes Laërtius vieles entnommen hat), der Peripatetiker Sotion (um 190 v. Chr., *περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων*), Satyrus (um 180 v. Chr., *βίοι*), Apollodorus aus Athen (nach 150 v. Chr., ein Schüler des Stoikers Diogenes, der Verfasser der mythologischen *Βιβλιοθήκη*, ferner der vorhin erwähnten *χρονικά* und vielleicht auch der Schrift *περὶ φιλοσόφων αἱρέσεων*), und Alexander Polyhistor (zur Zeit des Sulla, *διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*). Aus den *διαδοχαί* des Sotion und *βίοι* des Satyros hat Heraklides Lembus (um 150 v. Chr.), der Sohn des Serapion, Auszüge gemacht, welche Diogenes Laërtius (der V, 93—94 vierzehn Träger des Namens Heraklides unterscheidet) öfters erwähnt. Von dem Geschichtschreiber Antisthenes aus Rhodus, um 150 v. Chr., einem Zeitgenossen des Polybius, ist wahrscheinlich die Schrift *φιλοσόφων διαδοχαί* verfasst worden, auf welche Diogenes Laërtius sich nicht selten beruft. (S. über ihn E. Zeller, in: Sitzungsber. der Ak. d. W., Berlin 1883, S. 1067—1073.) Demetrius der Magnesier, ein Lehrer des Cicero, verfasste eine kritische Schrift über gleichnamige Schriftsteller (*περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν καὶ συγγραφέων*), woraus Diogenes Laërtius (vielleicht durch Vermittelung des Diokles) manche Angaben geschöpft hat (vgl. Scheurleer, de Demetrio Magnete, diss. inaug., Lugd. Bat. 1858). Didymus Chalkenterus (in der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr.) hat auch auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie als Sammler von Aussprüchen gearbeitet. Sosikrates hat *διαδοχαί* verfasst, welche Diogenes Laërtius öfters erwähnt. Der wahrscheinlich im 1. Jahrhundert v. Chr. lebende Diokles Magnes ist der Verfasser einer Schrift *Βίοι φιλοσόφων* und einer *Ἐπιδρομὴ φιλοσόφων*, woraus Diogenes Laërtius in seiner Darstellung Manches entnommen hat. Der Akademiker Arius Didymus, wahrscheinlich identisch mit dem Arius aus Alexandria, welcher als Lehrer des Augustus und Freund des Maecenas genannt wird, hatte eine *ἐπιτομή* verfasst, aus welcher Stobäus und Andere vielfach geschöpft haben. (S. unten.) Noch zu nennen ist

Favorinus, ein Skeptiker und Polyhistor aus der Zeit des Hadrian und Antoninus, dessen ἀπομνημονεύματα Diogenes L. verschiedentlich erwähnt.

Unter den auf uns gekommenen Schriften sind für die Geschichte der Philosophie von besonderer Bedeutung die des Cicero, des Lucretius, des Seneca, des Historikers und platonischen Philosophen Plutarch, des Arztes Galenus (geb. 131, gest. nach 200 n. Chr.), des Skeptikers Sextus (der, um 200 n. Chr. lebend, als Arzt der empirischen Schule zugehörte, daher Sextus Empiricus genannt wird), das auf noch nicht hinreichend festgestellten Quellen beruhende Werk des Diogenes aus Laërte (in Cilicien, um 220 n. Chr.) über die berühmten Philosophen, die Schriften mehrerer Neuplatoniker (doch ist des Porphyrius φιλόσοφος ἱστορία nicht mehr erhalten) und Commentatoren des Aristoteles, und einiger Kirchenlehrer, insbesondere des Justinus Martyr (Apologia und Dialogus cum Tryphone), Clemens von Alexandrien (Mahnrede an die Hellenen, Paedagogus und Teppiche, στρωματεῖς), Origenes (contra Celsum etc.) und Eusebius (praeparatio evangelica), zum Theil auch des Tertullianus, Lactantius und Augustinus. Wichtig sind ferner die Excerptensammlungen des Johannes Stobäus (um 500), die er aus mehr als 500 griechischen Schriftstellern anfertigte, wenn auch nicht unmittelbar aus diesen. Manche Materialien zur Geschichte der Philosophie finden sich auch bei Gellius (um 150, in den Noctes Atticae), Athenaeus (um 200, in der Schrift Deipnosophistae), Flavius Philostratus (um 200), Eunapius aus Sardes (um 400), Photius (um 880, im Lexicon und der Bibliotheca), Suidas (etwa um 1000, im Lexicon). Ein erst im 15. Jahrhundert verfasster Auszug aus Diogenes Laërtius und Suidas scheint die dem Hesychius von Milet zugeschriebene Schrift zu sein: περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν (s. Lehrs im Rhein. Mus. XVII, 1862, S. 453—457). Bei Cicero finden wir eine ziemlich umfassende und genaue Kenntniss der damals in Geltung stehenden philosophischen Richtungen, aber nur ein unzulängliches Verständniss der älteren griechischen Speculation. Höheren Werth haben die meisten historischen Angaben der Commentatoren des Aristoteles, namentlich des Simplicius, aber auch des Johannes Philoponus, Syrianus, Themistius u. A., da sie theils auf damals noch erhaltenen Schriften der Philosophen, theils auf manchen Berichten des Aristoteles und des Theophrast und anderer Autoren beruhen, die nicht auf uns gekommen sind.

Fragmenta philosophorum Graecorum, ed. F. W. A. Mullach, Vol. I., Paris 1860 (poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt), Vol. II, ib. 1867 (Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Platonici partem commentarios continens), Vol. III., ib. 1881 (Platonicos et Peripateticos continens). Annähernd vollständige Zusammenstellung der vorhandenen Fragmente und reichhaltige Sammlung von Nachrichten über die betreffenden Philosophen.

Doxographi Graeci. Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit Herm. Diels, Berolini 1879. Placitorum scriptores insunt: Aëtii de Placitis reliquiae (Plutarchi epitome, Stobaei excerpta), Arii Didymi epitomes fragmenta physica, Theophrasti physic. opinionum, de sensibus fr., Ciceronis ex l. I de natura deorum, Philodemi ex l. I. de pietate, Hippolyti philosophumena, Plutarchi strimateon fr., Epiphanii varia excerpta, Galeni historia philosopha, Hermiae irrisio gentilium philosophorum. In den Prolegg. sehr werthvolle Untersuchungen über diese ganze dogmengeschichtliche Litteratur.

Ciceronis historia philosophiae antiquae, ex omnibus illius scriptis collegit Fr. Gedike, Berlin 1782, 1801, 1814.

Die Schriften des Plutarch περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν· περὶ Κυρηναίων· ἐκλογὴ φιλοσόφων· στρωματεῖς ἱστορικοί (die στρ. unecht) sind nicht erhalten. Plutarchs „Moralia“ enthalten für unsere Kenntniss der Geschichte der Philosophie, besonders der stoischen und epikureischen Lehren, werthvolle Beiträge. Unecht ist die Schrift Plut. de physicis philosophorum decretis

libri quinque (ed. Dan. Beck. Lips. 1787, auch in Wyttenbachs und in Dübners Ausg. der Moralia des Plutarch). Dieselben werden von Diels als Auszug aus den Placitis eines gewissen Aëtius angesehen, welcher von Theodoret, Curat. Graec. aff. neben Plutarch und Porphyrius erwähnt wird als Verfasser einer *ξυναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων*. Dieselbe Sammlung hat dann auch Stobäus in den betreffenden Abschnitten ausgeschrieben. Aus derselben stammen auch manche Angaben des eben erwähnten, 457 gest. Bischofs Theodoret. Nach Diels fällt die Abfassung der Placita des Aëtius etwa in das erste Drittel, die der pseudoplutarchischen Placita in die Mitte des 2. christl. Jahrh. Die Placita des Aëtius werden für einen Auszug aus früheren *Δόξαι* eines Unbekannten aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhs. v. Chr. gehalten, und diese letzeren gehen auf die *φυσικαὶ δόξαι* des Theophrast zurück.

Claud. Galeni liber *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*. (In den Gesammtausgaben der Werke des Galen, ed. Kühn, vol. XIX. Das Schriftchen ist unecht. Es stimmt von Cap. 25 bis zum Schluss, also in dem weitaus grössten Theil, ganz mit der vorgenannten pseudo-plutarchischen Schrift überein. In den echten Schriften des Galenus aber findet sich neben dem medicinischen Inhalt vieles, was die Geschichte der Philosophie betrifft, so namentlich in der Schrift de placitis Hippocratis et Platonis, besonders herausgeg. von Iw. Müller, Vol. I., Lpzg. 1874.) Vgl. Herm. Diels, de Galeni hist. philosopha, diss. Bonnens. 1870, in welcher der Nachweis geliefert wird, dass Ps. Galen von Ps. Plutarch und Sext. Emp. abhängig ist.

Ueb. Hermias, den christlichen Verf. des werthlosen *διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, s. dies. Grundr. II, 6. Aufl., S. 46 u. 50.

Sexti Empirici Opera. Gr. et lat. Pyrrhoniarum institutionum libri tres. *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις* (skeptische Skizzen). Contra mathematicos sive disciplin. professores libri sex, contra philosophos libri quinque; auch zusammen unter dem Titel: adversus Math. libri XI. (Gegen die Vertreter positiver Wissenschaften: Gramm., Rhet., Geom., Arithm., Astrol., Mus., und gegen die philosophischen Dogmatisten: Logiker, Physiker, Ethiker.) Ed. Jo. Alb. Fabricius, Lips. 1718; wiederabg. ebend. 1842. Ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1842. Pyrrhonische Grundzüge aus d. Griech. übers. v. E. Pappenheim, Lpzg. 1877.

Flavii Philostrati Vitae sophistarum. Ed. Car. Lud. Kayser, Heidelbergae 1838. Opera ed. Kayser, Turici 1834—46; ibid. 1853; ed. Ant. Westermann, Paris 1849.

Athenaei Deipnosophistae. Ed. Casaubonus 1598—1600; ed. Schweighäuser, Argentorati 1801—7; ed. G. Dindorf, Lips. 1827; ed. Aug. Meineke, Lips. 1858—67.

Diogenis Laërtii *περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων* (oder *π. βίων καὶ γνωμῶν*) *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα*. Ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—31; dazu Comm. vol. I. und II., Lips. 1830—33 (u. a. die Noten des Is. Casaubonus und des Aegid. Menagius enthaltend). Der Commentar des Menagius zum Diog. Laërt. ist zuerst 1652 erschienen. Diog. L. de vitis etc. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini vita Procli, J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850. Vgl. Frdr. Bahnsch, de Diog. Laërtii fontibus, diss. inaug. Regiomontanensis, Gumbinnae 1868. Frdr. Nietzsche, de Laërtii Diog. fontibus, in: Rhein. Mus. N. F. XXIII, 1868, S. 632—53 und XXIV, 1869, S. 181—228. Ders.: Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diogenes, Basel 1870. Ders.: analecta Laërtiana in: Rhein. Mus. N. F. XXV, 1870, S. 217 bis 31. Nach Nietzsches nicht haltbaren Ausführungen hat Diog. aus Diokles Magnes unter Mitbenutzung des Favorinus fast alles geschöpft. S. dageg. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3, Excurs 4: Zur Qellenkunde des Laërtius Diog., Berl. 1879. Zu viel nimmt für Diogenes den Favorinus in Anspruch Ern. Maass, de biographis Graecis quaestiones selectae, in: Philol. Untersuchungen, 3. Heft, 1880, s. dagegen die epistola ad Ernest. Maassium v. Wilamowitz-Möllendorf, und wiederum zu rasch schreibt Wilamowitz-M. einen grossen Theil der biographisch. Nachrichten des D. L. dem Antigonus Carystius zu, ebenda, 4. Heft, 1881. Vict. Egger, disputationis de fontibus D. L. particula de successionibus philosophorum, Bordeaux 1881. (Diogenes Laërtius, der selbst zum Epikureismus hinneigt, hat seine Schrift nach III, 47 einer Verehrerin des Platon gewidmet. Die Haltung ist eine eklektische, in den einzelnen Partien durch den Charakter der Quellen bedingte. Diogenes führt die Geschichte des Platonismus bis auf Klitomachus, die des Aristotelismus bis auf Lykon, die des Stoicismus in unserm Text bis auf

Chrysippus, ursprünglich aber, wie Val. Rose in der Zeitschr. Hermes, Bd. I, Berlin 1866, S. 370 ff. nachweist, bis auf Kornutus; die namhaftesten Epikureer nennt er bis auf Zenon aus Sidon, Demetrius Laco, Diogenes Tarsensis und Orion; nur die Geschichte des Skepticismus führt er bis auf seine Zeit, d. h. bis gegen 200 n. Chr. herab.)

Clementis Alexandrini opera. Ed. Reinhold Klotz, Lips. 1830—34.

Origenis φιλοσοφούμενα. In: Jac. Gronovii Thesaur. antiquitatum graecarum tom. X, Lugd. Bat. 1701, p. 257—292. Compendium historiae philosophicae antiquae, sive Philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur, ed. Jo. Christoph Wolf, Hamb. 1706. Ed. II ib. 1716. Auch in den Gesammtausgaben des Origenes. Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Origenis philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum ed. Emman. Miller, Oxonii 1851. — S. Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin, opus Schneidewino defuncto absolvit L. Duncker, Gott. 1859. Ed. Patricius Cruice, Paris 1860. (Das erste Buch, das grossentheils auf dem aus der Alexandrinerzeit stammenden Auszug aus Theophrasts Schrift περὶ φυσικῶν zu beruhen scheint, ist identisch mit den früher allein bekannten φιλοσοφούμενα, die Bücher IV—X sind 1842 in einem Kloster auf dem Berge Athos aufgefunden worden; doch fehlt der Anfang des vierten Buches. Dass Origenes nicht der Verfasser sei, ist gewiss; dass der um 220 n. Chr. lebende Kirchenlehrer Hippolytus, ein Schüler des Irenaeus, es sei, ist höchst wahrscheinlich.)

Eusebii praeparatio evangelica. Ed. Viger, Paris 1628; ed. Heinichen, Lips. 1842; Guil. Dindorf, 2 Bde., Lpz. 1868. (Eusebius hat die pseudo-plutarchische Schrift de placitis philos. oder vielmehr wohl eine ausführlichere Redaction derselben stark benutzt.)

Eunapii Sardiani Vitae philosophorum et sophistarum. Ed. J. F. Boissonade, Amst. 1822; Paris 1849.

Jo. Stobaei Florilegium, ed. Thom. Gaisford, Oxon. 1822; Lips. 1823—24; ed. Aug. Meineke, Lips. 1855—57. Eclogae physicae et ethicae, ed. Arnold Herm. Lud. Heeren, Gott. 1792—1801; ed. Thom. Gaisford, Oxonii 1850; ed. Aug. Meineke, vol. I. Lips. 1860, vol. II. ib. 1864. Stobaei Anthologium rec. C. Wachsmuth et O. Hense. Vol. I. et II.: Libri duo priores (Eclogae physicae et ethicae), rec. C. Wachsmuth, Berl. 1884. (Mit Pseudo-Plutarch, de placitis philosophorum, und mit Pseudo-Galen stimmen die betreffenden Partien der Eclogae zusammen, excerpiren aber stellenweise vollständiger die gemeinsame Quelle. Vgl. R. Volkmann, über das Verhältniss der philosophischen Referate in den Eclogae physicae des Stobaeus zu Plutarchs placita philosophorum in: Jahrbb. f. Philol. und Pädag. N. F. Bd. 103, Leipzig 1871, Seite 683—705. H. Diels, Stobaios u. Aëtios, in: Rhein. Mus., N. F., Bd. 36, 1881, S. 343—350. Sehr viel hat Stobäus der ἐπιτομή des Arius Didymus entnommen.)

Hesychii Milesii opuscula. Ed. Jo. Conr. Orelli, Lipsiae 1820.

Simplicii comm. ad Arist. physicas auscultationes. Ed. Asulanus, Venet. 1526, Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores ed. Herm. Diels, Berl. 1882; in Arist. categorias, Venet. 1499; Basil. 1551. Jo. Philoponus und die Anderen s. u.

Aus den Jahrbüchern verschiedener Akademien hat Michael Hissmann in dem Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, 6 Bde., Gött. und Lemgo 1778—83, Abhandlungen zusammengestellt, wovon viele sich auf die alte Philosophie beziehen, insbesondere über Thales und Anaximander vom Abt von Canaye, über Pythagoras von de la Nauze und von Fréret, über Empedokles von Bonamy, über Anaxagoras vom Abt le Batteux und von Heinius, über Sokrates vom Abt Fraguier, über Aristippus von le Batteux, über Platon vom Abt Garnier, über Kallisthenes von Sevin, über Euhemerus von Sevin, Fourmont und Foucher, über Panaetius und über Athenodorus von Sevin, über Musonius und über Sextius von de Burigny, über den Kyniker Peregrinus von Capperonier, über Proklus von de Burigny.

Christoph Meiners, Historia doctrinae de vero deo, Lemgo 1780. Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, Lemgo 1781—82. Grundriss der Gesch. der Weltweisheit, Lemgo 1786, 2. Aufl. 1789.

D. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, Leipzig 1781.

Wilh. Traug. Krug, Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern, Leipzig 1815, 2. Aufl. 1827.

Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der alten Philosophie seit Buhle und Tennemann bis auf Ritter und Brandis handelt Zeller in den Jahrbüchern der Gegenwart, Juli 1843.

Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter, L. Preller. Edidit L. Preller, Hamburgi 1838. Edit. II. recogn. et auxit L. Preller, Gothae 1856. Edit. VI. curav. G. Teichmüller, 1878. (Eine werthvolle Sammlung.)

Christian Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 1. Th.: vorsokratische Philosophie; 2. Th., 1. Abth.: Sokrates, die einseitigen Sokratiker und Plato; 2. Th., 2. Abth., 1. u. 2. Hälfte: Aristoteles; 3. Th., 1. Abth.: Uebersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger als Uebergang zu der dritten Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie, Berlin 1835, 44, 53–57, 60. — Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. Erste Hälfte (bis auf Aristoteles), Berlin 1862. Zweite Hälfte (von den Stoikern und Epikureern bis auf die Neuplatoniker, zugleich, nebst den 1866 erschienenen „Ausführungen“, als 2. Abth. des 3. Theiles des Handbuchs), ebend. 1864. (Das Handbuch ist eine höchst sorgsame und umfassende gelehrte Forschung. Die „Geschichte der Entwickelungen“ ist eine kürzere, übersichtliche Darstellung.)

Aug. Bernh. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, 1. Band: die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Ciceros, Göttingen 1840.

Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwickelung. Erster Theil: allg. Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweiter Theil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Dritter Theil: die nacharistotelische Philosophie. Tübingen 1844, 46, 52. — Zweite völlig umgearb. Aufl. unter dem Titel: die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwickelung dargestellt, in 5 Bdn., Tübing., später Lpz. 1859—1868. Erster Th. 4. Aufl., Lpz. 1876. Zweiter Theil, 1. Abth.: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Lpz. 1875. Zweiter Theil, 2. Abth.: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Lpz. 1879. Dritter Theil, 1. Abth.: die nacharist. Philos., 1. Hälfte, Lpz. 1880; 2. Abth.: die nacharist. Philos., 2. Hälfte, ebd. 1881. Register z. d. ganz. Werke, ebd. 1882. Einige Theile sind in das Englische und Französische übersetzt. (Die trefflichste Vereinigung von philosophischer Vertiefung und kritischem Blick. Der philosophische Standpunkt ist ein durch Empirie und Kritik modificirter Hegelianismus.) Ders., Grundriss der Gesch. der griech. Ph., Lpz. 1883.

J. J. Hanusch, Geschichte der Filosofie von ihren Uranfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

Karl Prantl, Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854, neue Auflage 1863.

Albert Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, herausg. von Karl Köstlin, Tübingen 1859; dritte vermehrte Aufl., Freiburg i. Br. u. Tübingen 1882. Auch in das Neugriechische übertragen, mit vielen Zusätzen, Athen 1867.

Ludwig Strümpell, die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien entworfen. 1. Abth.: die theoret., 2. Abth.: die prakt. Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Leipzig 1854—61. (Mehr nicht erschienen. Herbartscher Standpnnkt.)

N. J. Schwarz, manuel de l'histoire de la philosophie ancienne, Liége 1842. 2. éd. Liége 1846. Renouvier, manuel de philos. ancienne, Paris 1845. Charles Lévêque, études de philosophie grecque et latine, Paris 1864. L. Lenoël, les philosophes de l'antiquité, Paris 1865. M. Morel, hist. de la sagesse et du goût chez les Grecs, Paris 1865. C. Bénard, la philosophie ancienne; histoire générale de ses systèmes. I. partie (bis zu Sokrates u. d. Sophisten), Par. 1885.

Franco Fiorentino, Saggio storico sulla filosofia Greca, Firenze 1865. R. Bobba, Saggio sulla filosofia greco-romana, Torino 1881.

W. A. Butler, lectures on the history of ancient philosophy, Cambridge 1856; edited by W. H. Thomson, 2 vols., London 1866; 2. ed., London 1874. Lectures on Greec philosophy and other philosophical remains of James Frederick Ferrier, ed. by Al. Grant and E. L. Lushington, 2 vols., Edinburgh and London 1866. Jos. B. Mayor, a sketch of ancient philosophy from Thales to Cicero, Cambridge 1881. A. W. Benn, the Greek philosophers, 2 vols., Lond. 1882 (das letzte Cap.: Greek philosophy and modern thought, s. auch: Mind, 1882). J. D. Morell, Manual of history of philos., Lond. 1883.

Auf verschiedene Theile beziehen sich:

H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Halle 1873 (enthaltend 1. Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik, 2. Platos Lehre von der Materie, 3. die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, 4. der Zusammenhang der aristotelischen und stoischen Naturphilosophie).

Gust. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berl. 1874 (enthaltend 1. Anaximandros, 2. Anaximenes, 3. Platon, von der Unsterblichkeit der Seele, 4. Platon und Aristoteles, 5. Anaximandros, Zweite Untersuchung, 6. Xenophanes). — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I—III, Gotha 1876—1879 (I. Herakleitos, II. Pseudohippokrates de diaeta, Herakleitos als Theolog, Aphorismen, III. die prakt. Vernunft b. Aristoteles). Literarische Fehden im 4. Jahrh. v. Chr., Bd. 1 u. 2, Breslau 1881—84 (I. Chronologie der platon. Dialoge der ersten Periode. Plato antwortet in den Gesetzen auf die Angriffe des Aristoteles. Der Panathenaikus des Isokrates. II. Zu Platons Schriften, Leben und Lehre. Die Dialoge des Simon). (T.s Schriften sind anregend, voll neuer und fruchtbarer Gesichtspunkte, die Resultate entbehren freilich mehrfach der festen Begründung.)

Die Geschichte einzelner Lehren behandeln:

Max Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872; ders., d. Eudämonism. in d. griech. Ph., 1. Abhandl. Vorsokratiker, Demokr., Sokrates, aus den Abhandl. d. Kgl. sächs. Gesellsch. d. W., Lpz. 1883.

E. Hardy, d. Begr. der Physis in d. griech. Philos., 1. Th., Berl. 1884.

Gust. Teichmüller, Gesch. des Begriffs der Parusie (3. Theil der aristotelischen Forschungen), Halle 1873.

Jul. Walter, die Lehre von der prakt. Vernunft in der griechischen Philosophie, Jena 1874.

Carl Göring, über den Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie, Habilitationsschr., Leipzig 1874. C. Füsslein, d. metaphys. Problem der Veränderung in d. griech. Ph., G.-Pr., Merseb. 1881.

P. Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnissproblems im Alterth. Protagoras, Demokrit, Epikur u. d. Skepsis, Berl. 1884 (gründliche und scharfsinnige Untersuchungen, in denen aber spätere philosophische Ansichten früheren Lehren gewagter Weise mehrfach zugesprochen werden).

Ueber physikalische Theorien der Alten handeln: Th. H. Martin, la foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, Paris 1866. Charles Thurot, recherches historiques sur le principe d'Archimède, extrait de la Revue archéologique, Paris 1869. Vgl. H. W. Schäfer, die astronomische Geographie der Griechen bis auf Eratosthenes, Gymn.-Progr., Flensburg 1873. Fritz Schultze, Ueber das Verhältniss der griechischen Naturphilosophie zur modernen Naturwissenschaft, in: Kosmos, I. Jahrg., Heft 8, 9, 10, 11, 1877/78. Th. H. Martin, Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce, Paris 1878. Max Sartorius, die Entwickelung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras u. Empedokles, Breslau 1883. E. Zeller, über die griech. Vorgänger Darwins (aus den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissensch.), Berlin 1878. — Vorlesungen üb. Gesch. der Mathematik von Mor. Cantor, 1. Bd., Leipz. 1880.

Ueber die Geometrie von Euklid handelt C. A. Bretschneider, Leipzig 1870

Ueber die Rechts- und Staatslehre bei den Griechen und Römern handeln ausser den oben S. 14 Angeführten insbesondere noch:

A. Veder, historia philosophiae iuris apud veteres, Lugd. Bat. 1832.

Herm. Henkel, lineamenta artis graecorum politicae, Berol. 1847; Studien zu einer Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, in: Philologus, Jahrg. IX, 1854, S. 401 ff. Zur Geschichte der griechischen Staatswissenschaft, G.-Pr., Salz-

wedel 1863 und 1866; G.-Pr. z. Seehausen i. d. A., Stendal 1867 und 1869. Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Leipzig 1872.

M. Voigt, die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipzig 1856. (Dabei über griechische Lehren, S. 81—175.) Vgl. auch Iherings umfassendes Werk: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung, Leipzig 1852 ff. u. ö.

Ueber das Verhältniss der griechischen Philosophen im Allgemeinen und der Vorsokratiker im Besonderen zur griechischen Volksreligion handelt Hermann Gilow, Oldenb. 1876.

Ueber das Verhältniss der alten Philosophie zum Christenthum handelt K. Frdr. Aug. Kahnis, Leipzig 1884; über das Verhaltniss der hellen. Ethik zum Christenthum Neander in seinen wissensch. Abhandlungen, hrsg. von J. Jacobi, Berlin 1851, vgl. dessen oben S. 13 angef. Vorles.; über die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe W. Wehrenpfennig, Progr. des joachimsthalschen Gymnasiums, Berlin 1856. Sonst handeln über antike Ethik: J. Denis, histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, 2 vols, Paris 1852, 2. (unveränderte) éd. Paris 1879. C. Martha, Etudes morales sur l'antiquité, Paris 1880. L. Schmidt, d. Ethik der alten Griechen (nicht nur d. philos. Ethik), 2 Bde., Berl. 1881. Ad. Garnier, de la morale dans l'antiquité, Paris 1865. Arm. Preis, de ethice Attica, Diss. Hal. 1872. Jahnel, über den Begriff Gewissen in der griechischen Philos., Gymn.-Pr., Glatz 1872. K. A. Hasenclever, die Berührung und Verwerthung des Gewissens in den Hauptsystemen der griech. Philos., I.-D., Freiburg 1877.

Das Verhältniss der Staatslehre zur Ethik behandelt: Fr. Filomusi Guelfi, la dottrina dello Stato nell' antiquità greca nei suoi rapporti con l'etica, Napoli 1874.

Ueber die antike Aesthetik handeln Eduard Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, Breslau 1834—37. J. A. Hartung, Lehren der Alten über die Dichtkunst, durch Zusammenstellung mit denen der besten Neueren erklärt, Hamburg und Gotha 1845. E. Egger, Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, suivi de la poétique d'Aristote et d'extraits de ses problèmes, Paris 1849. Vgl. die betreffenden Abschnitte bei Zimmermann, Geschichte der Aesthetik, Wien 1858, und A. Kuhn, die Idee des Schönen in ihrer Entwickelung bei den Alten bis in unsere Tage, 2. Aufl., Berlin 1865. H. Taine, philos. de l'art en Grèce, Paris 1870.

Auf die Metaphysik und Theologie gehen ein C. M. Rechenberg, Entwickelung des Gottesbegriffes in der griech. Philos., Gött. Dissert., Leipzig 1872, Max Weiss, die metaphysische Theorie der griechischen Denker nach ihren Principien dargestellt, Dresden 1873, Reinmüller, die metaph. Anschauungen der Alten vom Standp. der modernen Naturwissenschaft, Pr., Hamb. 1875. Cl. Baeumker, einige Gedanken üb. Metaph. u. üb. ihre Entwickel. in d. hell. Phil., in: Jahresber. d. Görres-Ges., Sect. f. Philos., 1884.

Ueber die Lehre von der Einheit handelt Wegener, de uno sive unitate apud Graecorum philosophos, Realschul-Progr., Potsdam 1863, üb. d. Entwickelung der Lehre vom Geist (Pneuma) in d. Wissensch. des Alterthums H. Siebeck, in: Ztschr. f. Völkerpsychol., Bd. 12, 1880, S. 361—407; ders., der Begr. des Bewusstseins in d. alt. Philosophie, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 80, 1882, S. 213—239. Ueber die Unsterblichkeit der Seele nach Ansichten der Alten handelt Karl Arnold, Gymn.-Progr., Straubing 1864. Ueber die Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen handelt A. Vogel, Diss., Rostock 1869.

Ueber die Sprachphilosophie der Alten handeln Lersch, Bonn 1841, und H. Steinthal, Geschichte der Sprachw. bei den Griechen und Römern, Berlin 1863—64. Vgl. Schömann, die Lehre von den Redetheilen bei den Alten, Berlin 1862, O. Klotz, philosophorum Graecorum de linguae natura sententiae, Stettin 1876.

Die homerischen Studien der griech. Philosophen bespricht O. Friedel, de philosophorum Graec. studiis Homericis, Part. I., G.-P., Merseburg 1879.

Ueber die Portraits der griech. Philosophen handelt P. Schuster, Leipz. 1876, über die Testamente der griech. Ph. Dareste, in: Annuaire des études grecques, 1883, 16, S. 1—21.

Griechische Philosophinnen behandelt J. C. Poestion, Norden 1882.

Ausführlich werden die griechischen Philosophen auch besprochen in Karl Otfried Müllers Gesch. d. griech. Litt., fortgesetzt v. Emil Heitz, 2 Bde., sowie in Rud. Nicolais Griech. Litterat.-Gesch., 3 Bde., u. d. römischen in W. S. Teuffels Gesch. d. röm. Litt.

Berichte über die seit dem J. 1873 erschienenen, auf die alte Philosophie bezüglichen Arbeiten finden sich von Fr. Susemihl, Max Heinze und Martin Schanz in: Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft, herausgeg. von Conr. Bursian, I. und ff. Jahrgänge.

§ 8. Der philosophischen Forschung gehen die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwickelung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, vorbereitend und anregend voraus. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernteren und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (der zuerst in Prosa schrieb, um 600), und andererseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in Sprüchen und Dichtungen des Theognis u. A. kund giebt, einen näheren und wesentlichen Einfluss auf die Entwickelung der ältesten griechischen Philosophie.

Die reichhaltige Litteratur, welche auf diese vor der eigentlichen Philosophie liegenden Bildungsformen geht, kann hier nicht in extenso angeführt werden; es mag die Erinnerung an K. F. Nägelsbach, homerische Theologie und dessen nachhomerische Theologie, auch an die betreffenden Schriften von Creuzer und von Voss, an die betreffenden Partien in Grotes Geschichtswerk, an die „Populären Aufsätze" von Lehrs, an Prellers u. A. Schriften über die griechische Mythologie, Chr. Petersen, das Zwölfgöttersystem der Gr. u. R., Berlin 1870, an Aufsätze, wie Ramdohr, Zur homerischen Ethik (in Programmen des Johanneums zu Lüneburg), Petersen, Ursprung und Alter der hesiodischen Theogonie, Progr. des Hamburg. Akad. Gymnas. 1826 etc. genügen. — Vgl. Lobeck, de carminibus Orphicis, Königsb. 1824, de Orphei aetate, ebd. 1826, Aglaophamus s. de theol. myst. Graecorum causis, 2 Bde., ebd. 1862; K. Eichhoff, de Onomacrito Atheniensi. Gymn.-Progr., Elberfeld 1840; Bernh. Büchsenschütz, de hymnis Orph., diss. Berol. 1851; Gerhard, über Orpheus und die Orphiker, in den Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., hist.-philos. Cl., 1861; C. Haupt, Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud Graecos, Gymn.-Progr., Königsberg in der Neumark 1864; J. A. Hartung, die Religion und Mythologie der Griechen, Leipzig 1865 (der eine Verdüsterung in Glaubenssachen durch Einführung ägyptischen, phönikischen und phrygischen Aberglaubens in dem Treiben des Kreters Epimenides und des Onomacritus erkennt); P. R. Schuster, de veteris orphicae theogoniae indole atque origine. accedit Hellanici theogonia orphica, Leipzig 1869; C. Schultess, de Epimenide Crete, Bonn 1877. — Karl Dilthey, griech. Fragmente, Heft I: Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoreer, Darmstadt 1835. H. Wiskemann, de Lacedaemoniorum philosophia et philosophis deque septem quos dicunt sapientibus, Lac. discipulis et imitatoribus, Hersfeld 1840. Otto Bernhardt, die sieben Weisen Griechenlands, Gymn.-Progr., Sorau 1864. Frc. Aem. Bohren, de septem sapientibus, Bonnae 1867. F. Lortzing, zur Wiener Apophthegmensammlung, I. Ueber d. Quellen der den sogen. σοφοί beigelegten Aussprüche, in: Philol., Bd. 43, 1884, S. 219—233. — Ueber den Eudämonismus bei den älteren Dichtern s. M. Heinze, d. Eudämonismus in d. griech. Philos., C. 2. — Ueber Pherekydes handeln: Friedr. Wilh. Sturz (Gerae 1789; 1798), Lps. 1824; L. Preller, die Theogonie des Ph. v. S., im Rhein. Mus. f. Philol., N. F., 4. Jahrg. 1846, S. 377—389, auch in Prellers ausgew. Aufs. hrsg. von R. Köhler, Berlin 1864, S. 350—361. R. Zimmermann, über die Lehre des Ph. v. S. und ihr Verhältniss zu aussergriechischen Glaubenskreisen, in Fichtes Zeitschr. f. Philos., Bd. 24, Heft 2, 1854, wiederabg. in Z.s Stud. u. Krit., Wien 1870, S. 1—35. Joh. Conrad, de Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia, diss. Bonnensis, Confluentibus 1856.

Die **homerische** Dichtung scheint eine ältere Form religiöser Anschauungen vorauszusetzen, deren Götter personificirte Naturmächte waren, und sie erinnert in Einzelnem (z. B. Il. VIII, 19 ff. durch den Mythus von der *σειρὴ χρυσείη*) an orientalische Speculationen; aber alle derartigen Elemente sind in ihr bereits durchaus ins Ethische umgebildet. Homer zeichnet durchweg ideale Bilder des menschlichen Lebens, und der Einfluss, den seine Dichtung in ihrer reinen Naivetät auf die Hellenen geübt hat (wie auch der minder hohe der mehr reflectirenden **hesiodischen** Dichtung), war wesentlich ein ethisch-religiöser, bis, nachdem diese Erziehung ihr Werk in zureichendem Maasse vollendet hatte, die fortschreitende Vertiefung des sittlichen und religiösen Bewusstseins jene Stufe ungenügend fand, zu strenger Polemik fortging und selbst das bis dahin geltende Ideal als eine falsche, verführerische und verderbliche Macht ganz von sich abwies (Xenophanes, Heraklit, Platon), worauf dann zunächst vor dem endlichen Bruch noch auf mehrere Jahrhunderte hin eine gewisse, jedoch zum Theil nur durch allegorische Deutungen anscheinend hergestellte Versöhnung folgte. Weitaus mehr in jener Polemik, als in befreundetem Anschluss an die homerisch-hesiodischeDichtung ist die griechische Philosophie erwachsen.

In einer späteren Zeit, als die neue Speculation der ältesten Dichtung wiederum die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, dass der homerischen Dichtung eine andere von mehr speculativer Haltung, nämlich die **orphische**, vorangegangen sei. Nach der ursprünglichen Sage ist **Orpheus** der Stifter des thrakischen Bacchusdienstes. Schon früh wurden ihm kosmogonische Dichtungen durch Onomakritus, der bei den Pisistratiden lebte, und Andere untergeschoben. Herodot sagt II, 53: „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Theogonie gebildet; die Dichter aber, die früher als sie gelebt haben sollen, waren später nach meiner Ansicht"; II, 81 (vgl. 123) erklärt Herodot die sogenannten orphischen und bacchischen Lehren für ägyptisch und pythagoreisch. Die orphischen Kosmogonien, von denen wir Näheres wissen, stammen grösstentheils aus einer noch viel jüngeren Zeit und sind unter dem Einfluss der späteren Philosophie entstanden. Von einer der Kosmogonien lässt sich jedoch mit zureichender Bestimmtheit nachweisen, dass sie aus einer ziemlich frühen Zeit stamme. Der Neuplatoniker Damascius berichtet (de princ. p. 382), dass der Peripatetiker **Eudemus**, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, den Inhalt einer orphischen Theogonie angebe, in welcher (von dem Intelligibeln als einem durchaus Unsagbaren, wie Damascius von seinem Standpunkte aus deutet, geschwiegen und) mit der Nacht der Anfang gemacht werde. Gewiss dürfen wir voraussetzen, dass auch Aristoteles diese Theogonie gekannt hat (vgl. auch Plat. Tim. p. 40 e). Nun sagt Aristoteles Metaph. XIV, 4, die alten Dichter und wiederum die jüngsten (philosophischen) *ϑεολόγοι* lassen (pantheistisch) das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres, ein Resultat fortschreitender Entwickelung. Diejenigen aber, welche (der Zeit und der Denk- und der Darstellungsweise nach) zwischen den Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen (*οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν*), wie namentlich Pherekydes, der nicht mehr durchaus mythisch redet, ferner auch die Magier und einige griechische Philosophen betrachten (theistisch) das Vollkommenste als das Erste der Zeit nach. Welche „alten" Dichter (*ἀρχαῖοι ποιηταί*, deren Zeit übrigens zum Theil noch bis in das sechste Jahrhundert v. Chr. herabreichen kann) gemeint seien, deutet Aristoteles nur an in der Bezeichnung ihrer Principien: *οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν*. Hiervon ist *Χάος* unzweifelhaft auf Hesiod zu beziehen (*πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος κ. τ. λ.*, Theog. V. 116 f.; *ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο*, ebd. 123), *Ὠκεανός* auf Homer (*Ὠκεανόν τε, ϑεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηϑύν*, Il. XIV, 201, Il. XIV,

246: Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται), Νὺξ καὶ Οὐρανός demnach auf eine andere namhafte Theogonie, und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eben jene orphische, von der Eudemus berichtet hat. Dann also muss diese, da Aristoteles ihren Verfasser den ποιηταὶ ἀρχαῖοι zurechnet, spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christo entstanden sein. Aber eben diese Theogonie und überhaupt alle diejenigen, welchen durch das aristotelische Zeugniss ein verhältnissmässig hohes Alter zuerkannt wird, theilen auch nach eben diesem Zeugniss die homerische und hesiodische Religionsanschauung im Wesentlichen. Als der ewige Herrscher im All und zwar als die Seele der Welt erscheint Zeus in dem Verse, auf den wohl schon Platon, Leg. IV, 715 e als einen παλαιὸς λόγος anspielt:

Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

Pherekydes von der Insel Syros (im sechsten Jahrh. v. Chr) schrieb in Prosa eine Kosmogonie, die unter dem Titel Ἑπτάμυχος angeführt wird, wahrscheinlich nach den Falten (μυχοῖς) seines κόσμος. Diogenes Laërtius citirt (I, 119) die Anfangsworte dieser Schrift: Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.

Der zur Zeit des Solon lebende Weihepriester und Kosmolog Epimenides lässt aus der Luft (dem ἀήρ) und der Nacht (der νύξ), die zuerst den Tartarus erzeugt haben, vermittelst des Welteies die Welt hervorgehen und gehört somit zu den von Aristoteles sogenannten ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεολόγοι. Bei Akusilaos ist das Chaos das Erste; aus demselben gehen der Erebos und die Nacht hervor. Zu den theistischen Kosmologen scheint Hermotimus, der Klazomenier, zu gehören (s. unten § 24).

Die sogenannten „sieben Weisen“: Thales, Bias, Pittakus und Solon; Kleobulus, Myson (oder nach Anderen Periander) und Chilon (auch Anacharsis, Epimenides und noch Andere werden genannt) mit den Sinnsprüchen, die ihnen beigelegt werden (Thales: γνῶθι σαυτόν, oder: τί δύσκολον; τὸ ἑαυτὸν γνῶναι · τί δὲ εὔκολον; τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι, Solon: καλοκἀγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν ἔχε · μὴ ψεύδου · τὰ σπουδαῖα μελέτα · φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, οὓς δ' ἂν κτήσῃ μὴ ἀποδοκίμαζε · ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι · συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα · μηδὲν ἄγαν, Bias: ἀρχὴ ἄνδρα δείξει, angef. von Arist. Eth. Nic. V, 3; auch: οἱ πλεῖστοι κακοί etc.; Anacharsis: γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν etc.), sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Principien anbahnen kann. Als Repräsentanten lakedämonischer Bildung, die sich in ethischen Kernsprüchen bekunde, werden die sieben Weisen im Plat. Protag. p. 343 bezeichnet (Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μιτυληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεὺς καὶ ἕβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο ὁ Λακεδαιμόνιος Χίλων · οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας). Der Aristoteliker Dikaearchus (bei Diog. Laërt. I, 40) nennt diese Männer mit Recht: οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς. Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der ionischen Naturphilosophie.

§ 9. Die Perioden der Entwickelung der griechischen (nebst der von dieser abhängigen römischen) Philosophie lassen sich in Bezug auf das Forschungsobject in folgender Weise bestimmen, wobei natürlich eine feste Abgrenzung nicht stattfinden kann: 1) Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Ganze der Natur und Welt oder Vorherrschaft der Kosmologie (kosmocentrischer

Standpunkt). Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomistiker. 2) Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf den Menschen als wollendes und denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmählicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Naturphilosophie (anthroprocentrischer Standpunkt). Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. 3) Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gottheit und das Verhältniss der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik (theocentrischer Standpunkt). Vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule.

Die Form der Philosophie war in der ersten Periode vorherrschend die unmittelbar auf die Dinge gerichtete Betrachtung, jedoch nicht ohne einige mathematische und dialektische Begründung; für die zweite Periode ist hinsichtlich der Form das Hinzutreten der durch Reflexion auf das Reden und Denken, durch bewusste Anwendung dialektischer Formen und besonders durch Begriffsbestimmung vermittelten Forschung charakteristisch, für die dritte aber das Hinzutreten der mystischen Versenkung in das Absolute. Die Keime des eigenthümlichen Inhalts und auch der Form des Philosophirens in der jedesmal nächstfolgenden Periode lassen sich theils in der Culmination, theils in den Ausgängen der vorangegangenen nachweisen; insbesondere erheben sich die hervorragendsten Denker der zweiten (in ihren meisten Vertretern vorwiegend anthropologischen Periode) zu einem allseitigen Philosophiren. In der ersten Periode gehören die Personen, welche gleiche oder ähnliche Richtungen vertreten, grösstentheils (obschon keineswegs ausnahmslos) auch dem nämlichen Stamme an (sofern die älteste Naturphilosophie unter Ioniern aufkommt, der Pythagoreismus aber vorzugsweise unter Dorern seinen Verbreitungsbezirk findet); in der zweiten Periode aber wird die philosophische Richtung von der Stammesverschiedenheit unabhängig, zumal seit sich in Athen ein Centralpunkt der philosophischen Bestrebungen gebildet hat. Der Verbreitungspunkt der Philosophie liegt nunmehr in dem Hellenenthum überhaupt und auch in den der macedonischen und der römischen Herrschaft unterworfenen Nationen. In der dritten Periode verschmilzt die hellenische Denkweise mit der orientalischen, und die Träger der zur Theosophie gewordenen Philosophie sind theils hellenistisch gebildete Juden, Aegypter und andere Orientalen, theils von orientalischen Anschauungen tief durchdrungene Hellenen.

Diogenes von Laërte, dessen, natürlich nicht von ihm erst getroffene, Anordnung auf einer unverständigen Anwendung und Ueberspannung des Gegensatzes von ionischer und italienischer Philosophie beruht, macht, Früheren folgend, die

beachtungswerthe Bemerkung (III, 56), der erste λόγος der griechischen Philosophen sei der physische gewesen, durch Sokrates aber sei die Ethik und durch Platon die Dialektik hinzugekommen.

Brucker folgt im Wesentlichen der Anordnung des Diogenes Laërtius, lässt aber mit der Philosophie unter den Römern eine neue Periode beginnen, welcher er ausser den römischen Philosophen die Erneuerer älterer Richtungen, wie namentlich die Neu-Pythagoreer und die (von ihm im Anschluss an die Notiz des Diogenes Laërtius I, 21 über den Potamon als Begründer einer eklektischen Richtung sogenannte) „eklektische Secte", d. h. die Neuplatoniker, auch die späteren Peripatetiker, Kyniker etc., dann auch die jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen bis zu dem Ausgang des Mittelalters, der Wiederherstellung der Wissenschaften und dem Beginn der Philosophie der Neuzeit zurechnet.

Tennemann setzt drei Abschnitte der griechisch-römischen Philosophie: 1) von Thales bis Sokrates (ausgehend von fragmentarischen Speculationen über die Aussenwelt); 2) von Sokrates bis zum Ende des Streits der Stoa und der Akademie (Rückgang der Speculation auf den menschlichen Geist als die Quelle aller Wahrheit); 3) von der Philosophie unter den Römern und dem neuen Skepticismus des Aenesidemus bis auf Joh. von Damascus (Vermählung mit dem orientalischen Geiste; der Geist sucht ausser sich die Quelle der Gewissheit und zerfällt in Synkretismus und Schwärmerei).

In ähnlicher Weise unterscheidet H. Ritter drei Perioden der philosophischen Entwickelung: die vorsokratische Philosophie, die sokratischen Schulen (wozu er auch die älteren Skeptiker, Epikureer und Stoiker rechnet) und die Philosophie in der späteren Zeit bis zum Neuplatonismus. Die erste Periode umfasst „das erste Aufwachsen des philosophischen Geistes", die zweite „die vollkommenste Blüthe der philosophischen Systeme", die dritte „den Verfall der griechischen Philosophie". Näher betrachtet ist der Charakter der ersten Periode das Ausgehen der philosophischen Forschung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse, wobei die Verschiedenheit der Richtungen sich an die Stammesverschiedenheit gebunden zeigt. Der Charakter der zweiten Periode die vollständige systematische Verzweigung der Philosophie (oder doch „dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war"), wobei nicht mehr die einzelnen Stämme jeder in seiner Weise philosophirten, sondern „gleichsam die geistige Gesammtheit des griechischen Volkes diese Philosophie hervorbrachte". Der Charakter der dritten Periode der Verlust des Verständnisses der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie dem Wesen nach, wenngleich die Ueberlieferung sich erhielt, zugleich mit dem Verfall der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes bei fortschreitender Extension der wissenschaftlichen Bildung über einen grösseren Kreis von Erfahrungen und einen grösseren Kreis von Menschen. (Ritters Eintheilung beruht im Wesentlichen auf der schleiermacherschen Ansicht von der philosophischen Bedeutung des Sokrates, der durch sein Princip des Wissens die Vereinigung der früher vereinzelten Zweige der philosophischen Forschung zum allumfassenden philosophischen System ermöglicht habe, die dann zuerst von Platon realisirt worden sei. Schleiermacher nimmt hiernach in seinen von Ritter herausgegebenen Vorlesungen zwei Perioden der griechischen Philosophie an, eine vorsokratische und eine von Sokrates bis auf die Neuplatoniker herabreichende; doch hat auch Schleiermacher selbst bereits mitunter die Zeit seit Sokrates in zwei Perioden, nämlich die der Blüthe und die des Verfalls, zerlegt.)

Brandis theilt im Ganzen die rittersche Auffassung der Entwickelung der griechischen Philosophie, jedoch mit der nicht unwesentlichen Abweichung, dass er die Stoiker und Epikureer und die pyrrhonischen und akademischen Skeptiker

aus der zweiten Entwickelungsperiode (der Zeit männlicher Reife) in die dritte (die Periode der Decrescenz) versetzt.

Hegel unterscheidet drei Perioden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie. Die erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens dar bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme; durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, im Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet (Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht). Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in eine göttliche Gedankenwelt. Die erste Periode zerlegt Hegel in drei Abschnitte: a. von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; b. Sophisten, Sokrates und Sokratiker; der sich selbst bestimmende Gedanke ist als gegenwärtig, concret in mir aufgefasst; das ist das Princip der Subjectivität; c. Platon und Aristoteles; der objective Gedanke, die Idee, gestaltet sich zum Ganzen (bei Platon nur in der Form der Allgemeinheit, bei Aristoteles in wirklicher Durchführung).

Zeller führt die erste Periode von Thales bis einschliesslich zur Sophistik, rechnet der zweiten Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, Platon und die ältere Akademie, Aristoteles und die älteren Peripatetiker zu, der dritten die gesammte nacharistotelische Philosophie. In der ersten Periode ist alle Philosophie unmittelbar auf das Object gerichtet. In der zweiten Periode bildet die Grundanschauung der objective Begriff, der an und für sich seiende Gedanke, in welchem Sokrates das höchste Ziel des subjectiven Lebens, Platon die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloss das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Princip des empirisch Wirklichen erkennt. In der dritten Periode concentrirt sich alle selbständige Speculation in der Frage nach der Wahrheit des subjectiven Denkens und der subjectiv befriedigenden Weise des Lebens; der Gedanke zieht sich aus dem Object in sich zurück. Auch der Neuplatonismus, dessen wesentlicher Charakter in der durch den vorangegangenen Skepticismus bedingten transscendenten Theosophie liegt, ist nach Zellers Ansicht, da es demselben durchgängig um die Gemüthsbefriedigung des Subjectes zu thun sei, noch unter eben diesen Begriff des Subjectivismus zu subsumiren. — An Zellers Eintheilung schliesst sich im Wesentlichen Conrad Hermann an (der pragmat. Zus. in der Gesch. der Philos., Dresden 1863), der annimmt, dass bis auf die Sophisten die physikalischen, auf das Object bezüglichen, von Sokrates bis auf Aristoteles die dialektischen, auf das Verhältniss des erkennenden Subjects zu seinem Object bezüglichen, von den Stoikern bis auf die Neuplatoniker die ethischen, auf die Innerlichkeit des Subjects bezüglichen Fragen vorwiegend die Denker beschäftigt haben. (Diese Construction bewährt sich nicht durchweg an den Thatsachen der Geschichte der griechischen Philosophie: insbesondere haben Sokrates, Platon und Aristoteles keineswegs nur die dialektischen, sondern auch die ethischen Probleme zum wesentlichen Gegenstande ihrer philosophischen Forschung gemacht, und andererseits die Stoiker, Skeptiker und Neuplatoniker die Dialektik nicht vernachlässigt; der Neuplatonismus aber strebt, über das Subject zum Absoluten hinauszugehen.)

Jede wahrhaft befriedigende Eintheilung muss sich, soweit es angeht, zugleich auf die Verschiedenheit des prävalirenden Objectes, der Form und des Verbreitungskreises der Philosophie in den verschiedenen Perioden gründen.

Erste (vorwiegend kosmologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie.

§ 10. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die älteren ionischen Naturphilosophen, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) die jüngeren Naturphilosophen. Die ionischen Physiologen, dem Stammescharakter der Ionier gemäss der sinnlichen Erscheinung zugewandt, forschen nach dem materialen Princip der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Untergangs; ihnen gilt der Stoff als an sich selbst belebt und beseelt. Die Pythagoreer, deren Lehren vornehmlich unter den Griechen von dorischem Stamme, namentlich in Unteritalien, sich ausbreiten, richten ihre Speculation auf ein formales, aber von ihnen doch zugleich auch als substantiell vorgestelltes Princip; sie finden dieses Princip in der Zahl und Gestalt. Die Philosophie der Eleaten geht auf die Einheit des unwandelbaren Seins. Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der eleatischen Speculation gegen die ältere Naturphilosophie zu Vermittelungsversuchen veranlasst; sie nehmen mit den Eleaten die Unveränderlichkeit des Seienden, mit den voreleatischen Philosophen aber eine Vielheit des Seienden an und erklären die anscheinenden Veränderungen für Verbindungen und Trennungen unwandelbarer Urstoffe. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Uebergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbständigen Existenz und der weltordnenden Macht des *Νοῦς*.

Fragmenta philosophorum Graecorum ed. Fr. Guil. Mullach, Vol. I. (Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socrat. philos. quae supersunt), Paris 1860. Vol. II. (Pyth., Soph., Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Plat. partem commentarios continens), ebd. 1867.

H. Ritter, Gesch. der ionischen Philosophie, Berlin 1821. Chr. A. Brandis, über die Reihenfolge der ionischen Physiologen, in: Rhein. Mus. III, S. 105 ff. Mallet, histoire de la philosophie ionienne, Paris 1842. K. F. Hermann, de philosophorum Ionicorum aetatibus, Gott. 1849.

Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2. Bd.: griechische Philosophie. Die ältesten ionischen Denker und Pythagoras. Mannheim 1858, 2. Aufl. 1862. S. o. S. 17.

Aug. Gladisch, die Pythagoreer und die Schinesen, Posen 1841. Die Eleaten und die Indier, ebd. 1844. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung, Breslau 1852. Empedokles und die Aegypter, Leipzig 1858. Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859. Anaxagoras und die Israëliten, Leipzig 1864. Die Hyperboreer und die alten Schinesen, eine historische Untersuchung, Leipzig 1866.

M. Schneidewin, über die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den vorsokratischen Denkern, I., G.-Pr., Arnstadt 1868, vollständig im II. Bande der bergmannschen Monatshefte, Berlin 1869. H. Siebeck, die Anfänge der Erkenntnisslehre in der griechischen Philosophie, in der Zeitschr. f. ex. Philos. B. VII, S. 377 ff. Ferd. Hoffmann, de philosophorum ac sophistarum qui fuerunt ante Aristotelem studiis Homericis. Partic. I.: de philosophis antiquissimis, diss. Hal. 1874. A. Fischer,

d. Verh. der Aussenwelt z. uns. Vorstellung. in d. vorsokr. griech. Ph., Pr. des Realg. in Smichow, Prag 1875.

S. A. Byk, die vorsokrat. Philosophie der Griechen in ihrer organisch. Gliederung. 1. Th., die Dualisten, Lpz. 1875, 2. Th., die Monisten, 1877. A. Hromada, die vorsokrat. Naturphilos. der Griechen u. d. moderne Naturwissensch., Oberrealsch.-Progr., Prag 1878.

A. Emminger, die vorsokratisch. Philosophen nach den Berichten des Aristoteles, Würzb. 1878. S. auch dazu d. ob. S. 23 erwähnte Abhandlung v. Steffens. Th. Ziegler, d. Anfänge einer wissenschaftl. Ethik b. d. Griechen, Progr., Tübingen 1879. Bernhard Münz, die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistisch. Periode der griech. Philosophie, Wien 1880. Guill. Bréton, Essai sur la poésie philosophique en Grèce (Xenophanes, Parmenides, Empedokles), Paris 1882. A. J. af Sillén, Platonis de antiquissima philosophia testimonia, Upsala 1880.

Mit der Natur der kosmologischen Principien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, dass bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keimartig erwuchs. Aber es möchte darum doch nicht (mit Schleiermacher) in die Ethik und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen sein; sie sind vielmehr, gleichwie die ionische Speculation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen.

Die verschiedenen Richtungen in der ersten Periode der griechischen Philosophie setzt Boeckh (in seiner Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, S. 40 ff.) zu den Stammescharakteren so in Beziehung, dass er annimmt, der Ionier Sinnlichkeit, ihr Befangensein in dem Aeussern, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin stelle sich uns in der materialistischen Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe dar, die innere Tiefe der Dorer dagegen, aus welcher die kräftige That hervorbreche, und ihr ruhiges Beharren in festen, fast unzerbrechlichen Formen erscheine in den ethischen Bestrebungen, obgleich diese nicht bis zu einer ausgebildeten Theorie durchgedrungen seien, vorzüglich aber darin, dass die dorischen Denker das Wesen der Dinge nicht in einem eigentlich materialen, sondern formalen, Einheit und Ordnung gebenden Grunde suchten, wie denn Pythagoras zuerst die Welt Kosmos genannt haben solle, und angemessen der Eigenthümlichkeit der Dorer und selbst ihrem bürgerlichen Leben habe sich die äussere Erscheinung der dorischen Philosophie in einem streng geregelten Bunde oder Orden gestaltet. Die Philosophie, sagt Boeckh, ging von dem sinnlichsten Anfang bei den Ioniern durch die pythagoreische Mittelstufe (der mathematischen Anschauung) bis zu der unsinnlichen Ansicht des Platon über, welcher an den Eleaten geistreiche, aber zu einseitige Vorarbeiter hatte und sowohl diese einseitige Betrachtungsweise als die übrigen von ihm durch die gehörige Einschränkung und Begrenzung der einen durch die andere mittelst der sokratischen Kritik zu der vollkommensten Ansicht erhob, deren der hellenische Geist fähig war. Boeckh parallelisirt die historische Stufenfolge der Lehren von den Principien der Dinge mit der von Platon (s. unten § 41) angenommenen dialektischen Stufenfolge: die der eigentlichen Philosophie vorangehenden poetisch-mythischen Symbole entsprechen der *εἰκασία*, die Ionier erforschen das Sinnliche, die *αἰσθητά*, die Pythagoreer das Mathematische, die *διανοητά*, die Eleaten bereits rein Geistiges, Intelligibles, *νοητόν*. — Die Bedingtheit der Lehren der späteren Naturphilosophen durch

den Eleatismus hat namentlich Zeller nachgewiesen (der jedoch auch Heraklit von den älteren Ioniern absondert).

In wie weit die Philosophie dieser Periode (und demzufolge die Genesis der griechischen Philosophie überhaupt) auf orientalischen Einflüssen beruhe, ist ein Problem, dessen volle und gesicherte Lösung wohl erst von dem Fortgang der orientalischen und insbesondere der ägyptologischen Forschungen gehofft werden darf. Es ist gewiss, dass die Griechen nicht ausgebildete philosophische Systeme bei den Orientalen vorgefunden haben; doch bleibt fraglich, ob und in welchem Maasse orientalische Religionsanschauungen griechische Denker zu einer von dem Typus der nationalen Bildung der Hellenen abweichenden Richtung der Speculation auf das Jenseitige, den Erfahrungskreis Ueberschreitende, Transscendente (die im Pythagoreismus und Platonismus culminirt), ihre bürgerlichen Einrichtungen zu einer Aufstellung von Staatsidealen, die vom hellenischen Typus abweichen, veranlasst, ihre astronomischen Beobachtungen und ihre geometrischen Kenntnisse und Fertigkeiten zu wissenschaftlicher Vertiefung angeregt haben. Im späteren Altertum haben Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker und Christen den orientalischen Einfluss in unhistorischer Weise überschätzt; die neuere Kritik hat schon früh begonnen, solche Annahmen zu beseitigen und immer mehr aus einem inneren Entwickelungsfortschritt des hellenischen Geistes die Philosopheme zu verstehen gesucht, sich aber vielleicht im Kampfe gegen die Ueberschätzung fremder Einflüsse dem entgegengesetzten Extreme zu sehr angenähert. Eine Reaction gegen dieses Extrem bezeichnen die Arbeiten von Röth und Gladisch, welche Beide wiederum den orientalischen Einfluss betonen. Aber Röths Combinationen, die momentan durch ihre Kühnheit die Phantasie zu bestechen vermögen, haben allzu viel Willkürliches. Gladisch geht zunächst mehr auf Vergleichung griechischer Philosopheme mit orientalischen Religionslehren, als auf Nachweisung der Genesis aus; sofern er sich über die letzteren erklärt, will er nicht eine unmittelbare Ueberlieferung des Orientalischen zur Zeit der ersten griechischen Philosophen behaupten, sondern hält allein den Gedanken für zulässig, dass dasselbe durch Vermittelung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen sei; die Ueberlieferung müsse bereits im höheren Alterthum in religiöser Form von den Hellenen aufgenommen worden und in ihr geistiges Leben verschmolzen sein; die Wiedergeburt des indischen Bewusstseins bei den Eleaten, des chinesischen bei den Pythagoreern etc. sei zunächst aus dem hellenischen Wesen selbst hervorgegangen. Aber diese Annahme ist wenig ansprechend, da ja in der Religion der Griechen die Spuren altorientalischen Ursprungs durch den ethisch-anthropomorphistischen Charakter, den die Dichter ihrer Mythologie aufgeprägt haben, durchaus verwischt, am wenigsten aber die Einflüsse verschiedener orientalischer Völker gesondert zu erkennen waren, und daher die gesonderte Reproduction derselben durch verschiedene Philosophien schwer begreiflich wäre. Weit eher könnte ein wesentlicher orientalischer Einfluss in der Form einer directen Berührung der älteren griechischen Philosophen mit orientalischen Völkern angenommen werden. Freilich würde eine directe Aufnahme chinesischer Lehren durch Pythagoras, indischer durch Xenophanes oder Parmenides ins Reich der Phantasmen gehören. Dass aber Pythagoras ägyptische Lehren und Gebräuche unmittelbar aus Aegypten sich angeeignet habe, dass etwa auch Anaxagoras oder vielleicht schon sein Vorgänger Hermotimus mit Juden in Berührung gekommen sei, dass auch Thales bereits in Aegypten oder in Babylonien Material zu wissenschaftlichen Betrachtungen gesucht und gefunden habe, ebenso später Demokrit, dass Heraklit durch den Parsismus zu einigen seiner Speculationen angeregt worden sei (obschon bei den Theoremen dieses Philosophen die Aehnlichkeit mit orientalischen Religionsanschauungen meist weit geringer ist,

als Gladisch annimmt), und dass die späteren Philosophen, sofern sie an jene anknüpfen, mittelbar (Platon auch unmittelbar) in ihrer Lehre durch orientalische Einflüsse mitbestimmt seien, ist denkbar. Vgl. hierzu auch Friedr. Schäfer, Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint secundum Laertii Diogenis prooemium exponitur, I.-D., Leipz. 1877.

§ 11. Die Philosophie der älteren ionischen Physiker oder Physiologen ist Hylozoismus, d. h. die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Materie und Leben, so dass jene ihrer Natur nach des Lebens theilhaftig, und dieses mit Nothwendigkeit an jene gebunden sei.

Dieser Entwickelungsreihe gehören an: einerseits Thales, Anaximander und Anaximenes, bei denen auf den materiellen Urgrund, andererseits Heraklit, bei dem auf den Process des Werdens, des Entstehens und Vergehens das Hauptgewicht fällt.

K. Steinhart, ionische Schule, in: Allg. Encyclop. der Künste und Wissensch. Sect. II, B. 22, S. 457—490. Rud. Seydel, der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus, Leipzig 1860. H. Spitzer, üb. Ursprung u. Bedeut. des Hylozoism., Graz 1881. S. auch M. Sartorius, die Entwickel. der Astronomie b. d. Griechen bis Anaxag. u. Empedokl., Breslau 1883.

Zur Rechtfertigung der Mitaufnahme des Heraklit in diese erste Entwickelungsreihe vergl. unten §§ 15 und 22.

§ 12. Thales von Milet, aus thebanischem Geschlecht, geboren um Olymp. 35 (640 v. Chr.), wird von Aristoteles als der Urheber der ionischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesammten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Lehre lautet: Aus Wasser ist Alles geworden, und er hat damit die Frage nach dem letzten Grund der Dinge auf natürliche Weise zu beantworten versucht.

Auch der spätere Philosoph Hippon aus Samos oder aus Rhegium, ein Physiker der perikleischen Zeit, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Princip aller Dinge.

Ueber Thales handeln ältere Historiker, wie namentlich Brucker, sehr ausführlich, aber grossentheils ohne die erforderliche Kritik. Die Abhandlung des Abt von Canaye über Thales in den Mémoires de littérature t. X. ist aus dem Französischen übersetzt, s. o. S. 27. Ferner handeln über ihn Ploucquet (Tub. 1763), Harless (Erlang. 1780—84), Flatt (de theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub. 1785), Geo. Fr. Dan. Goess (über den Begriff der Geschichte der Philosophie, und über das System des Thales, Erlangen 1794), und in neuester Zeit F. Decker, de Thalete Milesio, Inaug.-Diss., Halle 1865. Vergl. auch Krische, Forsch. auf dem Gebiete der alten Phil. I, S. 34—42. G. Hofmann, die Sonnenfinsterniss des Thales am 28. Mai 585 v. Chr., Gymn.-Progr., Triest 1870. P. Schuster, Thales ein Phönicier? in: Acta Phil. Lips. IV, 1875, S. 328—330. P. Tannery, Thalès de M. ce qu'il a emprunté à l'Egypte, in: Rev. philos., Mars 1880. Die Aufgabe der neueren Forschung war der Rückgang auf die aristotelischen Zeugnisse und die Messung der späteren an diesen.

Ueber Hippon handeln: Schleiermacher, Untersuchung über den Philosophen Hippon, gelesen in der Berliner Akad. d. Wiss. am 14. Februar 1820, abgedr. in Schl. sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 3, Berlin 1835, S. 403—410. Wilh. Uhrig, de Hippone atheo, Gissae 1848.

Die Zeit des Thales lässt sich danach bestimmen, dass er eine während der Regierung des lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsterniss vorausgesagt haben soll (Herod. I, 74), die nach der Annahme von Baily (Philosoph. Transact. 1811) und Oltmanns (Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1812—13) auf den 30. Sept. 610, nach Bosanquet, Hind, Airy (Philosoph. Transactions, Bd. 143 S. 179 f.) und Jul. Zech dagegen (J. Zechs astron. Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des class. Alterthums erwähnt werden, Leipzig 1853), wie auch nach P. A. Hansen (Darlegung der theoret. Berechnung der in den Mondtafeln angewandten Störungen, zweite Abhandlung, im VII. Bde. der Abh. der math.-phys. Cl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss., Leipz. 1864, S. 379 ff.) auf den 28. Mai 585 v. Chr. fiel.*) Hiermit stimmt auch die nach Diog. L. (I, 22) von dem Phalereer Demetrius in dessen Archontenverzeichniss (ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων) aufgestellte Annahme zusammen, Thales sei, als Damasias zu Athen Archon war (586/5 v. Chr.), σοφός genannt worden. Seine Geburt hat Apollodorus in seiner Chronik (Diog. L. I, 37) in Olymp. 35, 1 (640—639 v. Chr.) gesetzt, was aber mit grosser Wahrscheinlichkeit in Olymp. 39, 1 (624 v. Chr.) zu ändern ist, seinen Tod in Olymp. 58 (548—545 v. Chr.).

Thales war (nach Diog. L. I, 22) aus dem Geschlecht der Theliden (ἐκ τῶν Θηλιδῶν), die von dem Phöniker Kadmus abstammten und (nach Herod. I, 146)

---

*) Zech u. A. schreiben: — 584; aber das nach astronomischem Usus in dieser Weise bezeichnete Jahr ist mit dem Jahre gleich zu setzen, welches nach der gewöhnlichen und billigenswerthen Weise der Historiker als 585 v. Chr. bezeichnet wird, d. h. mit dem 585sten Jahre vor dem conventionellen Anfangspunkte unserer Zeitrechnung, der ungefähr $13^2/_3$ Jahre vor dem Todestage des Kaisers Augustus (dem 19. August des Jahres 14 n. Chr.) liegt. Zech folgt der von Jacob Cassini aufgebrachten Weise der Astronomen (worüber Ideler, Handbuch der Chronologie I, S. 75, und Lehrbuch S. 39 f., handelt), jedes Jahr vor Chr. Geburt mit einer um 1 geringeren Zahl, als der üblichen, zu versehen. Diese Bezeichnungsart (die sich insofern rechtfertigen lässt, als nach ihr der 25. December des Jahres $\pm$ a um $\pm$ a Jahre von dem Anfangspunkte der Aera absteht) ist zwar für die astronomische Rechnung bequem, aber doch theils von dem historischen Usus abweichend, theils auch an und für sich insofern weniger gut, als sie (abgesehen von den wenigen Tagen nach dem 25. December, der als präsumtiver Geburtstag Jesu nach der ursprünglichen und principiell nicht aufgehobenen Bestimmung selbst die Grenzscheide der Jahre bildete) unter dem Jahre + 1 das erste Jahr nach dem Beginne der christlichen Aera, unter dem Jahre — 1 aber das zweite Jahr vor dem Beginne dieser Aera versteht; in jenem liegt jeder Tag um 0 Jahre und einen Bruchtheil, in diesem aber um 1 Jahr und einen Bruchtheil von dem Grenzpunkte der Aera ab. Dieser astronomische Usus nennt das Jahr, gegen dessen Ende die Geburt Jesu gesetzt wird, das Jahr 0, nimmt also ein Jahr 0 an, das mit Ausnahme der letzten Decembertage, sofern diese noch dem alten Jahre zugerechnet werden, ganz vor Chr. Geburt liegt; hiernach ist das Jahr — a das Jahr, nach welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre bis zu Chr. Geburt ablaufen; man erwartet demnach, es sei das Jahr + a das Jahr, bis zu welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre von Chr. Geburt an ablaufen; und es müsste also auch ein Jahr 0 nach Chr. statuirt werden, was doch der Astronom eben so wenig, wie der Historiker thut. Der historische Usus ist durchaus consequent, indem er auf das Jahr 1 vor Chr. Geburt unmittelbar das Jahr 1 nach Chr. Geburt, in dem Sinne: das erste Jahr u. s. w. folgen lässt; wir folgen diesem Usus hier ausnahmslos. — Das obige Datum ist das julianische. Es ist üblich, den julianischen Kalender und nicht den gregorianischen auf die ältere Zeit auszudehnen.

aus Theben nach Ionien auswanderten. Wie als Forscher, so hat sich Thales auch als Politiker ausgezeichnet; er soll insbesondere den Milesiern abgerathen haben, sich mit Krösus gegen Kyrus zu verbünden (Herod. I, 75; 170; Diog. L. I, 25). Die später dem Thales beigelegten Schriften (*ναυτικὴ ἀστρολογία* u. a.) wurden (nach Diog. L. I, 23) schon im Alterthum von Einigen für unecht erklärt. Aristoteles spricht wohl nur nach Berichten Anderer über seine philosophische Grundlehre und nur vermuthungsweise über die Argumentation, wodurch er dieselbe begründet habe.

Aristoteles sagt Metaph. I, 3: „Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die meisten bloss materielle Urgründe angenommen, und zwar Thales, der Urheber dieser Richtung (*Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*), das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, dass die Nahrung von Allem feucht sei, und dass das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hierdurch sich erhalte; — das, woraus ein Anderes wird, ist aber für dieses das Princip; — ferner aus der Beobachtung, dass der Same seiner Natur nach feucht sei; das Princip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser.“ Ebendaselbst und de coelo II, 13 berichtet Aristoteles, Thales lasse die Erde auf dem Wasser schwimmen. Möglicherweise lagen auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) der Lehre des Thales zu Grunde. Schleidens Deutung (in seiner Schrift über die Geschöpfe des Meeres) kann die richtige sein: „Das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen.“ Ob Thales die Dinge nicht nur aus Wasser entstehen, sondern sich auch wieder in Wasser auflösen liess, wie Hippolytus (Refut. haer. I, 1, 1: *ἀρχὴν τοῦ παντὸς εἶναι καὶ τέλος τὸ ὕδωρ*) u. A. berichten, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Wahrscheinlich gehen diese Angaben auch nur auf Aristoteles zurück.

Arist. de anima, I, 2: Nach Thales ist der Magnet beseelt, da er das Eisen anzieht. Ibid. I, 5: Thales glaubte, *πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*. Dass dem All die Seele beigemischt sei, bezeugt Aristoteles an dieser Stelle nicht als eine Lehre des Thales, sondern sagt nur vermuthungsweise, dass vielleicht eine solche Anschauung der Grund seines Glaubens an die Allgegenwart von Göttern sei. Thales scheint aber nach diesem Ausspruche wenigstens überall Leben angenommen zu haben. Unhistorisch ist Ciceros Auffassung de nat. deorum I, 10: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; denn dieser Dualismus von Stoff und Form, der zu dem Hylozoismus in geradem Gegensatze steht, gehört nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) keinem der älteren Physiologen, sondern erst dem (Hermotimus und) Anaxagoras an.

Thales soll zuerst die Geometrie in Hellas gelehrt haben. Proklus sagt (zum Euklid., p. 19), die Arithmetik sei unter den Phönikern, die Geometrie unter den Aegyptern aufgekommen. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.* Im Einzelnen legt ihm Proklus (und zwar, wie er bei 3 und 4 ausdrücklich sagt, wahrscheinlich aber auch bei 1 und 2, im Anschluss an Eudemus, einen unmittelbaren Schüler des Aristoteles) vier Sätze bei: 1) dass der Kreis durch den Diameter halbirt werde (ib. p. 44), 2) dass die Winkel an der Basis des gleichschenkeligen Dreiecks einander gleich seien (ib. p. 67), 3) dass die Scheitelwinkel einander gleich seien (ib. p. 79), 4) dass Dreiecke congruent seien, wenn eine Seite und zwei Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich seien (ib. p. 92). Die Angabe (Plutarch. conviv. septem sap. c. 2), er habe die ägyptischen Priester gelehrt, zu jeder Zeit die Höhe der Pyramiden aus deren Schatten zu berechnen,

setzt voraus, dass er den Satz von der Proportionalität der Seiten einander ähnlicher Dreiecke gekannt habe. Nach Diog. L. I, 24 f. wurde der Satz, dass der Winkel im Halbkreis ein rechter sei, von Einigen auf Thales, von Anderen auf Pythagoras zurückgeführt. Ueber die Anfänge der Geometrie bei den Aegyptern vgl. Herod. II, 109; Plat. Phaedr. p. 274, Arist. Metaph. I, 1, p. 981 b, 23; Strabon XVII, 3 (ed. Mein.).

Der Grund, weshalb nach Aristoteles mit Thales die Philosophie beginnt, liegt in der wissenschaftlichen Tendenz, die sich in seinem Erklärungsversuche der Welt bekundet, in dem Eingehen auf die realen Gründe im Gegensatze zu der mythischen Form, die bei den alten Dichtern und grossentheils auch noch bei Pherekydes herrschte. Doch blieben die eigentlich philosophischen Probleme zu umfassend für eine sofortige streng wissenschaftliche Lösung.

Von Hippon (den nach einem von Th. Bergk, comm. de reliquiis comoediae Att., Lips. 1838, geltend gemachten Scholion zu Aristoph. Nub. 96 Kratinus in den *Πανόπται* verspottet hat) spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn *φορτικώτερον*, berichtet, dass er auch die Seele für Wasser — richtiger wohl für etwas Feuchtes — gehalten habe (de anima I, 2), und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. I, 3). Worauf sich der Vorwurf des Atheismus stützt, der ihm im Alterthum öfter gemacht wird, lässt sich nicht ermitteln.

§ 13. Anaximander aus Milet, geboren um Olymp. 42, 2 (= 611 v. Chr.), verfasste unter den Griechen zuerst eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäss ist; denn sie müssen Busse und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit.“ Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Princip (*ἀρχή*). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten und der Masse nach unendlichen Stoff, das *ἄπειρον*, welcher „unsterblich und unvergänglich“ ist und in ureigner Bewegung die Dinge aus sich entstehen und in sich wieder aufgehen lässt. Unendlich muss der Stoff sein, damit das Werden nicht aufhöre. Aus demselben gehen durch Sonderung der darin enthaltenen Gegensätze von einander die bestimmten Stoffe hervor. Zunächst scheiden sich von einander Warmes und Kaltes, aus denen sich das Feuchte bildet; hierauf trennen sich wieder Erde, Luft und Feuerkreis von einander, und der letzte umgiebt die beiden ersten. Die Erde hat sich aus einem ursprünglich flüssigen Zustande gebildet. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluss der Wärme in stufenweiser Entwickelung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landthiere waren anfangs fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Schleiermacher, über Anaximandros, in den Abh. der Berl. Ak., Berl. 1815, auch im 2. Bande der III. Abth. der sämmtl. Werke, S. 171—296. Vgl. ausser der älteren Abhandlung des Abbé de Canaye (s. o. S. 27) auch Krische, Forschungen I, S. 42—52; ferner Büsgen, über das *ἄπειρον* Anaximanders, G.-Pr., Wiesbaden 1867.

F. Michelis, de Anaximandri infinito, Ind. lect., Braunsb. 1874. G. Teichmüller, Studien, S. 1—70; 545—588. F. Lütze, über das ἄπειρον Anaximanders, ein Beitr. zur richtig. Auffass. desselb. als materiellen Princips, Lpz. 1878. Tannery, Anax., l'infini, l'évolution et l'entropie, in: Revue philos. 1882. Jos. Neuhäuser, Dissertatio de Anaximandri Milesii natura infinita, Partic. prior, Bonnae 1879, Progr. Ders., Anax. Milesius, Bonnae 1883 (das ausführlichste, etwas zu breit gehaltene, Werk über A.). G. Spicker, de dicto quodam Anaximandri philosophi, Ind. lect., Münster 1883. P. Natorp, üb. d. Princ. u. d. Kosmologie An.s, in: Philos. Monatsh. 20, 1884, S. 367—398.

Die Bestimmung der Geburtszeit des Anaximander beruht auf der Angabe des Apollodorus (bei Diog. L. II, 2), dass derselbe im zweiten Jahr der 58. Ol. (547—546 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, wonach sein Geburtsjahr Ol. 42, 2 oder 3 (611—610 v. Chr.) sein muss. Er beschäftigte sich mit Astronomie und Geographie, entwarf eine metallene Erdtafel (nach Eratosthenes bei Strabon I, p. 7) und eine Himmelskugel (*σφαῖρα*, Diog. L. II, 2), soll auch die Sonnenuhr (*γνώμων*) erfunden (Diog. L. II, 1) oder vielmehr, da bei den Babyloniern diese schon in Gebrauch war (Herod. II, 109), die Hellenen damit bekannt gemacht und sie namentlich auch nach Lakedämon eingeführt haben. Seine Schrift, die wahrscheinlich später erst den Titel *περὶ φύσεως* erhielt, ist die erste philosophische und eine der ersten in Prosa abgefassten Schriften der Griechen überhaupt. Sie ging bald verloren; wenigstens lag sie dem Simplicius nicht mehr vor. Aus ihr hat sich der (wohl von dem Berichterstatter in die indirecte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. Phys. fol. 6 A): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτὰ γίνεσθαι κατὰ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία*, die nach strengem Gesetz durch den Untergang gebüsst werden muss. In der Stelle Arist. Phys. III, 4, wo von dem *ἄπειρον* gesagt wird: *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων*, sind die Worte *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* mit Sicherheit dem Anaximander zuzuschreiben, bei *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, die man in der Regel auch für anaximandrisch hält, und noch mehr bei *τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον* muss der anaximandrische Ursprung zweifelhaft bleiben.

Anaximander nahm eine unendliche Reihe auf einander folgender, in ewigem Wechsel entstehender und vergehender Welten an, wahrscheinlich lehrte er auch unendlich viele neben einander bestehende Welten. Die Gestirne entstehen nach ihm dadurch, dass Luftmassen von der Erde her gegen die feurige Sphäre andrängen und diese in Feuerringe zertheilen. Durch Spalten der Luftringe, von denen diese umgeben sind, strömt Feuer aus, das wir als die Sterne erblicken. Die Gestirne kreisen, durch Luftströmungen bewegt, um die Erde, die cylinderförmig in der Mitte ruht, unbewegt wegen des gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelskugel. Entfernungen und Grösse der Gestirne versucht er zu berechnen.

In seiner Lehre über die Entstehung der Thiere hat man, nicht ganz mit Unrecht, eine gewisse Aehnlichkeit mit der Descendenztheorie zu finden geglaubt. Nicht nur sucht Anaximander die frühesten thierischen Organismen im Meer, wie manche andere alte Philosophen die organischen Bildungen aus dem Erdschlamm hervorgehen liessen, sondern er redet auch davon, dass die Menschen aus Thieren anderer Art entstanden seien (Euseb. praep. ev. I, 8, 2 nach Plutarch: *ἐξ ἀλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη*), und hier bringt er sogar als Beweis vor, dass der Mensch einer langen Pflege bedürfe und sich, als Mensch geboren, nicht hätte erhalten können. Erst als diese Wesen, die sich zu Menschen entwickelten, oder in deren fischartiger Hülle menschliche Organismen sich gebildet hatten, fähig waren, sich

selbst weiter zu helfen, wurden sie ans Land geworfen (Plut. Quaest. symp. VIII, 8, 4: *ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους — καὶ τραφέντας — καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι.* Vgl. Plut. Plac. V, 19, 4).

An das *ἄπειρον* des Anaximander knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine Mischung aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, woraus mechanisch die einzelnen Objecte sich ausgeschieden hätten (wie Ritter will), oder für einen einfachen, der Qualität nach unbestimmten Stoff, in welchem nur potentiell die Unterschiede der bestimmten Stoffe enthalten seien (wie Herbart und die meisten neueren Historiker annehmen). Die aristotelischen Zeugnisse können, für sich genommen, mehr auf die erste Ansicht zu führen scheinen. Aristoteles sagt Phys. I, 4: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν), ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.* Der Gegensatz liegt in der Ansicht (des Anaximenes und anderer Naturphilosophen), dass durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Einen das Mannigfache hervorgehe. Metaph. XII, 2: *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν . . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Metaph. I, 8 scheint Aristoteles die Annahme eines qualitätlosen *ἀόριστον* nur späteren, nachanaxagoreischen Philosophen (womit namentlich die Platoniker gemeint sind) zuzuerkennen. Theophrasts Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. fol. 33), dass, wofern man die von Anaxagoras behauptete Mischung als eine Substanz auffasse, die nach Art und Grösse unbestimmt sei, dann durch dieselbe ein *ἄπειρον* gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche (*εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, — φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ*), begünstigen jedoch entschieden die zweite Ansicht. Diese allein aber entspricht der Consequenz des Systems. Denn nach der ersten würde man einen *νοῦς* neben dem Gemische fordern, den doch Anaximander nicht annimmt; sein Hylozoismus ist im Alterthum vielfach bezeugt, auch Arist. Phys. III, 4. Das Wahrscheinliche ist, dass er sich über die Natur seines *ἄπειρον* ebensowenig mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hatte, wie Hesiod über die Natur seines Chaos, und hieraus möchte auch das Schwankende in den Angaben der Berichterstatter sich erklären lassen.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das *ἄπειρον* des Anaximander ein Mittelwesen zwischen Luft und Wasser sei, wie die alten Commentatoren des Aristoteles glauben, oder nicht. Nach Aristoteles, de coelo III, 5, ist anzunehmen, dass alle Physiker, welche ein solches Mittelwesen annahmen, aus demselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liessen; dem Anaximander aber spricht Arist. (Phys. I, 4) die Annahme dieses Entstehungsprocesses ab; also kann er das *ἄπειρον* desselben nicht als ein solches Mittelwesen betrachtet haben, um so weniger, wenn es ihm, nach dem Obigen, als *μῖγμα* galt. Wer die seien, die ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die nach Phys. I, 4 ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer annahmen, ist unbekannt. Wahrscheinlich ist an jüngere Physiologen zu denken, deren Lehre vielleicht aus der des Anaximenes erwachsen war, und zwar wohl unter dem Miteinfluss der Doctrin des Empedokles von den vier Elementen.

§ 14. Anaximenes von Milet, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Princip die Luft, die er für unendlich hält, und lässt daraus vermittelst der Verdichtung (*πύκνωσις*) und Verdünnung (*μάνωσις* oder *ἀραίωσις*) Feuer,

Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine cylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft das Weltall."

Auch der im fünften Jahrhundert v. Chr. lebende Philosoph Diogenes von Apollonia sieht in der Luft das Urwesen und den immanenten Grund der Dinge. Er geht aber über Anaximenes hinaus, insofern er der Luft geistige Eigenschaften, Vernunft und Wissen zuspricht. Ebenso erklärt Idäus aus Himera die Luft für den Urstoff.

Ueber Anaximenes vgl. Krische, Forschungen I, S. 52—57. G. Teichmüller, Studien, S. 71—104. P. Tannery, A. et l'unité de substance, in: Revue phil., 1883, 6. Ueber die Chronologie s. A. Daub, in: Jahrb. f. Phil., Bd. 121, S. 24—26.

Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia, gelesen in der Berliner Akad. der Wiss. am 29. Januar 1811, in den Abh. der ph. Cl., Berlin 1814, wieder abg. in Schleiermachers Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 149—170. F. Panzerbieter, de Diogenis A. vita et scriptis, Meiningae 1823; Diogenes Apolloniates, Lips. 1830. Guil. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apoll. fragmenta, Bonn 1829. Vgl. Krische, Forschungen I, S. 163—177. K. Steinhart, Diogenes von Apollonia, in: Allgem. Encyclop. der Künste u. Wissensch. von Ersch u. Gruber, Sect. I, B. 25, S. 296—301.

Die Geburt des Anaximenes hat Apollodor (nach der Angabe des Diog. Laërt. II, 3) in die 63. Olympiade (528—524 v. Chr.) gesetzt. Höchst wahrscheinlich ist jedoch hierbei die Zeit seiner Geburt oder seiner Blüthe mit der Zeit des Todes verwechselt worden. Nach Suidas lebte er Ol. 55 zur Zeit des Kyrus und Krösus. Diog. L. nennt ihn (ebend.) einen Schüler des Anaximander. Der Dialekt in seiner Schrift war (nach derselben Stelle) der ionische.

Aristoteles bezeugt Metaph. I, 3: Anaximenes und Diogenes halten die Luft für früher als das Wasser und setzen sie vor allen andern einfachen Körpern als Princip. Diese Luft aber dachte sich Anaximenes, seinem hylozoistischen Standpunkt gemäss, unbeschadet ihrer Materialität, zugleich als beseelt. Aus seiner Schrift ist uns der Satz erhalten (bei Stob. Eclog. phys. p. 296): *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει*. Dass Anaximenes von dieser beseelten Luft das Feuer als etwas Anderes und Feineres unterschieden habe, ist nicht wahrscheinlich, sondern er scheint das Feuer mit der feinsten Luft identificirt zu haben, wie es vor Empedokles allgemein üblich war, wie insbesondere Heraklit ausdrücklich das Verhältniss fasst, und wie auch später noch der an Anaximenes sich anschliessende Apolloniat Diogenes verfuhr; dann war die *πύκνωσις* der erste und die *ἀραίωσις* der zweite, hinzutretende Process. Diese Luft hat sich Anaximenes nach der einstimmigen Angabe der nacharistotelischen Berichterstatter als unendlich der Ausdehnung nach gedacht, so dass wir namentlich auch auf ihn das aristotelische Zeugniss werden beziehen müssen (Phys. III, 4): *ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι.* Aus der Luft liess Anaximenes die Dinge durch *πύκνωσις* und *μάνωσις* oder *ἀραίωσις* entstehen, und zwar scheint er nach Theophrast (bei Simplic. ad Ar. phys. fol. 32) diese Bestimmung zuerst aufgestellt zu haben. Wenn Aristoteles (Phys. I, 4; de coelo III, 5) sie auch denjenigen Physiologen zuschreibt, welche das Wasser oder das Feuer oder ein Mittelwesen zwischen Feuer und Luft oder zwischen Wasser und Luft als Princip setzen, so hat er dabei wohl neben Heraklit besonders Spätere im Auge. Von Thales lag

ihm keine Schrift vor, und es war ihm schwerlich auf anderem Wege etwas von einer solchen Lehre desselben bekannt. Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger kann theils in der Lehre von der *πύκνωσις καὶ μάνωσις*, theils vielleicht auch darin gefunden werden, dass er nicht ein noch unvollkommenes und unentwickeltes Wesen, sondern ein solches, welches als das feinste am naturgemässesten auch als das höchste gelten konnte, als Princip setzte, auf welcher Bahn Heraklit, indem er jenes Wesen Feuer nannte, noch um einen Schritt weiter ging.

Von der Schrift des Diogenes von Apollonia (in Kreta, eines Zeitgenossen des Anaxagoras, Diog. L. IX, 57) *περὶ φύσεως* existiren einige Fragmente, die Panzerbieter gesammelt hat. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefasst werden zu müssen, den hylozoistischen Standpunkt gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten und zugleich in sich selbst consequent durchzubilden. Das, woraus Alles wird, und in das Alles wieder zurückgeht, ist ihm *μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός*, es kann nicht ohne *νόησις* gedacht werden; und weiter heisst es: *καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν, ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκέει νόος εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι* (Simpl. in Arist. Phys. fol. 33 a). Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Uebrige werden lässt, so kann dies offenbar nicht heissen, dass auch die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, dass der Bildungsprocess überhaupt auf *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* beruhe, so dass jene dieser vorangegangen sein muss, gleichwie bei Heraklit die *ὁδὸς κάτω* der *ὁδὸς ἄνω*. Den Beweis für die Einheit der Substanz findet Diogenes in der Thatsache der Assimilation von Stoffen des Erdbodens durch die Pflanzen und von den Pflanzenstoffen durch Thiere (nach Simplic. in Phys. fol. 32b). Im Anfang seiner Schrift forderte er sogleich für jede Darlegung eine sichere Grundlage und eine einfache und würdige Sprache.

Den Idaeus von Himera kennen wir nur aus der Stelle Sext. Empir. adv. Math. IX, 360, wo er mit Anaximenes und Diogenes zusammengestellt wird.

§ 15. Heraklit von Ephesus, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber älter als Parmenides, der seinerseits auf ihn Bezug nimmt und mit Polemik gegen ihn sein metaphysisches Princip durchführt, giebt der in den ionischen Lehren liegenden Anschauung eines beständigen Processes des beseelten Urstoffs durch seine Lehre von dem Feuer als dem Urwesen und von dem beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Princip setzt Heraklit das ätherische Feuer, welches er zugleich als den Alles wissenden und lenkenden göttlichen Geist oder als die Vernunft betrachtet. Gegen Feuer wird Alles umgesetzt und Feuer gegen Alles in dem Doppelprocesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde und so zum Tode herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer und Leben hinaufführt. Beide Seiten des Doppelprocesses sind überall mit einander verflochten. Alles ist identisch und nicht identisch. In denselben Fluss steigen wir wieder hinab und auch nicht in

denselben. Alles fliesst. Die endlichen Dinge werden durch den Kampf und die Feindschaft aus dem göttlichen Urfeuer; zu diesem aber führt die Eintracht und der Friede zurück. So baut die Gottheit unzähligemal spielend die Welt und lässt sie zur bestimmten Zeit in Feuer aufgehen, um sie immer wieder aufs Neue zu bauen. Dem Allgemeinen, der Alles durchdringenden Vernunft muss man folgen; dies ist das ethische Princip Heraklits. Diese gemeinsame Vernunft ist auch das Kriterium der Wahrheit.

Der Herakliteer Kratylus, Platons Lehrer in Athen, trieb die Sätze des Heraklit von dem Flusse der Dinge auf die Spitze und kam so auch zu dem Fluss der Begriffe.

Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten, in: Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft, Bd. I, 1807, S. 313—533, wieder abgedruckt in Schleiermachers sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 1—146. Vgl. Th. L. Eichhoff, diss. Her., Mogunt. 1824.

Jac. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklitische Studien, in: Rhein. Mus., N. F., VII, S. 90—116, 1850. Neue Bruchstücke des Heraklit, ebendaselbst IX, S. 241 bis 269, 1853. Diese drei Arbeiten abgedruckt in: Gesammelte Abhandlung., herausg. v. H. Usener, 1. Bd. 1885, in denen sich neu findet: Entwurf zur Fortsetzung der herakl. Stud. u. ein Vortrag Bernays' aus d. J. 1848: de scriptorum qui fragmenta Heraclitea attulerunt auctoritate. Die heraklitischen Briefe, Berlin 1869.

Ferd. Lassalle, die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde., Berlin 1858. (Die ausführlichste Monographie, freilich zu sehr hegelianisirend. Lassalle nennt im Anschluss an Hegel die Lehre des Heraklit „die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes“. Vgl. über Lassalles Schrift Raffaele Mariano, Lassalle e il suo Eraclito, Saggio di filosofia hegeliana, Firenze 1865.)

A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859; vgl. dessen Abhandlungen über Aussprüche des Herakl., in der Zeitschr. f. Alterthumswiss. 1846, No. 121 f. und 1847, 28 f. Th. Bergk, de Heracliti sententia apud Aristotelem de mundo c. 6, Halle 1861. Rettig, über einen Ausspruch Heraklits bei Plat. Conviv. 187, ind. lect., Bern 1865.

P. Schuster, Heraklit von Ephesus, ein Versuch, dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen, in den Acta societat. phil. Lipsiens. ed. Frider. Ritschelius, Tom. III, p. 1—394, Lips. 1873. (Trotz alles aufgewandten Scharfsinns ist es nicht gelungen, den einzelnen Bruchstücken mit Sicherheit ihre Stelle anzuweisen. Auch die neuen Auffassungen von der Logoslehre, von dem ewigen Werden, von der Erkenntnisstheorie u. A. ermangeln der festen Begründung. Vgl. die Rec. v. E. Zeller in der Jenaisch. Litteraturzeitung 1875, Art. 83.) Ders., Heraklit und Sophron in platonischen Citaten, Rhein. Mus., N. F., B. 29, Frankf. a. M. 1874, S. 590—632. Jak. Mohr, die historische Stellung Heraklits von Ephesus, Würzb. 1876.

G. Teichmüller, neue Studien zur Gesch. der Begriffe, 1. Heft, Herakleitos, Gotha 1876, ders., Herakl. als Theolog, in d. 2. Hefte derselben Studien, Gotha 1878, S. 103—253, u. Heraklitisches, ebend., S. 279—288. (Teichmüller findet auffallende Uebereinstimmung H.s mit der ägyptischen Weltanschauung, lässt es aber unentschieden, ob H. direct von der Lehre der Aegypter ausgegangen oder von denjenigen Bestandtheilen der hellenischen Geheimlehren besonders ergriffen gewesen sei, die ägyptischen Einfluss zeigten.) Al. Goldbacher, ein Fragment des Herakl., in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 1876, S. 496—500. L. Dauriac, de Heracl. Ephesio, Paris 1878. E. Mehler, ad Heraclit. Miscellanea, in: Mnemosyne, N. F. VI, 1878, S. 402—408. E. Petersen, ein missverstandenes Wort des Heraklit, in: Hermes, Bd. 14, 1879, S. 304—307. K. J. Neumann, Heraclitea, in: Hermes, Bd. 15, 1880, S. 605—608. A. Patin, Quellenstudien zu Herakl. Pseudohippokrat. Schriften (d. Schr. π. τροφῆς untersucht), Würzb. 1881. A. Matinée, Héraclite d'Eph., Par. 1881. Tannery, un fragment d'H., in: Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 1882, S. 331—333; ders., H. et le concept

de Logos, in: Revue philos., 1883, 9. Die brauchbarste Sammlung der Fragmente von I. Bywater, Heracliti Ephesii reliquiae, Oxonii 1877.

Heracliti Epistolae quae feruntur ed. Ant. Westermann (Univ.-Progr.), Lipsiae 1857. Sie finden sich auch in der Fragmentensammlung von Bywater.

Die Zeit der Blüthe Heraklits fiel nach Diog. L. IX, 1, der vielleicht dem Apollodorus folgt, in Ol. 69 (504—500 v. Chr.), nach einer andern, weniger glaubhaften Nachricht bei Euseb. Chron. zu Ol. 80, 2 u. 81, 2 in Ol. 80 oder 81. Das Wahrscheinliche ist, dass er gegen 535 v. Chr. geboren und, da er nach Diog. L. IX, 3 sechzig Jahre alt geworden ist, eine Angabe, die sich nach Diog. L. VIII, 52 auf die Autorität des Aristoteles stützt, etwa im Jahre 475 gestorben ist.

Er stammte aus einem vornehmen ephesischen Geschlechte. Die Stammesrechte eines *βασιλεύς* (Opferkönigs), welche sich im Geschlechte des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, forterbten, soll er seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodorus bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. (Ueber Hermodorus vergl. Zeller, de Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859.) Auch über Denker und Dichter von abweichender Richtung äusserte er sich schroff, sofern er bei ihnen mehr ein Vielwissen, als vernünftige Einsicht und Verständniss der das All leitenden Vernunft fand. Er sagt (bei Diog. IX, 1): *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.* Auch den Homer traf sein Tadel: *τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.* Heraklits Beiname: *ὁ σκοτεινός* findet sich zuerst in der pseudo-aristotelischen Schrift de mundo (c. 5); doch deutet bereits das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik (Arist. Rhet. III, 5) an, dass die syntaktische Beziehung der Worte sich nicht immer leicht ergebe, und von dem Sillographen Timon (um 250 v. Chr.) wird er *αἰνικτής* genannt (wie auch *κοκκυστής* und *ὀχλολοίδορος*). Er sagt selbst (bei Clem. Strom. 591 A): *ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή*, so dass die absichtliche Dunkelheit des Schreibens nicht unwahrscheinlich ist. Sokrates soll gesagt haben, es bedürfe zum Verständniss Heraklits eines delischen (tüchtigen) Tauchers.

Seine in Prosa verfasste Schrift führte den Titel *περὶ φύσεως*; ob derselbe von Heraklit selbst herrührt, ist zweifelhaft. Noch weniger ist anzunehmen, dass die Eintheilung derselben in drei Abschnitte, welche die Sondertitel *περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός* geführt haben sollen (Diog. L. IX, 5), von ihm selbst getroffen wurde. Die Schrift, von der wir (nach Bywaters Sammlung) 138 Fragmente noch besitzen, war im Alterthum hochgeschätzt, wurde von Stoikern verschiedentlich commentirt, auch im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. von Christen viel gelesen. Von Justin dem Märtyrer z. B. wurde Heraklit zu denen gerechnet, die mit dem Logos gelebt hätten und als Christen anzusehen wären (Apol. I, 46). Später wurde die Schrift wegen anscheinender Begünstigung der noëtianischen Häresie verdächtig. Unecht sind die Briefe, die uns unter Heraklits Namen überliefert sind, wiewohl ihr Inhalt zum Theil auf gute Quellen zurückgehen mag.

Der Komiker Epicharmus hat (wohl um 470) Heraklits Lehre schon berücksichtigt. Dass Parmenides heraklitische Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt, insbesondere auf die Lehre von der Coincidenz der Gegensätze und der sich in sich selbst zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit als *παλίντονος* oder *παλίντροπος* bezeichnet, haben Steinhart (Allg. Litt.-Ztg., Halle 1845, S. 892 f.) und Schuster (Herakl. v. Eph., S. 35 ff., 367 ff.) nachgewiesen. (Zeller bestreitet die Beziehung, Ph. d. Gr. I, 4. Aufl., S. 670 ff.) Heraklitische Lehren finden sich sehr viel in dem pseudo-hippokratischen Buch *περὶ διαίτης*, welches die Medicin und besonders die Vorschriften

über die Lebensweise auf philosophische Sätze zurückführt, während Hippokrates selbst für seine Wissenschaft die Philosophie nicht in Anspruch nimmt. Die wörtlichen Entlehnungen der Schrift περὶ διαίτης festzustellen, hat zwar Bernays versucht, aber mit Sicherheit lassen sich dieselben nicht ausscheiden. Der Verf. hat übrigens in etwas roh eklektischer Weise auch philosophische Sätze des Empedokles, des Anaxagoras, des Archelaus benutzt, so dass er nach diesen Denkern geschrieben haben muss, etwa zwischen 420—380 v. Chr. (nach Weygoldt). Teichmüller setzt die Abfassung der Schrift, deren Werth er zu hoch schätzt, noch vor Anaxagoras, während sie Schuster in zu späte Zeit hinabrückt, in die Zeit nach Aristoteles. Vgl. über diese Frage G. Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. des Begr., I. u. II, Zeller, Ph. d. Gr. I, 633, Chr. G. P. Weygoldt, die pseudohippokrat. Schr. π. δ., in: Jahrbb. f. class. Phil., 125, 1882, S. 161—175. Auch sonstige pseudohippokratische Schriften weisen Spuren Heraklits und anderer Philosophen auf. Der Verf. der Schr. π. τροφῆς ist, wie Pantin nachweist, Herakliteer, wenn auch nicht identisch mit dem der Schr. π. διαίτ. S. ferner Joh. Ilberg, Studia Pseudippocratea, Lpz. 1883.

Aristoteles stellt in seiner historischen Uebersicht über den Entwickelungsgang der älteren griechischen Philosophie (Metaph. I, 3 ff.) den Heraklit einfach mit den früheren Ioniern zusammen, sogar ohne den wirklich vorhandenen Unterschied der Anschauungsweise und den Fortschritt bei Heraklit hervorzuheben, indem er nach den Angaben über das Princip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Heraklit ist von Haus aus Hylozoist; er nimmt das Feuer als den Grundstoff von Allem an, zugleich ist ihm aber dies Feuer die Seele (die trockene Seele ist die beste, die feuchte Seele des Trunkenen unweise). Deshalb muss Heraklit, obwohl er jünger ist, als Pythagoras und Xenophanes, mit den früheren ionischen Naturphilosophen zusammen betrachtet werden, und zwar als der Denker, welcher diese Richtung am vollendetsten ausgeprägt hat. Richtig ist, dass er auf den Process mehr Gewicht legt, als seine Vorgänger, womit auch die Natur des von ihm für das Princip gehaltenen Elementes zusammenstimmt, zugleich ist ihm aber der Process, in welchem sich Alles bewegt und verändert, ein vernünftiger, und Heraklit ist es, der den Gedanken des in der Welt wirkenden und von der Welt nicht zu trennenden Logos zuerst in die Philosophie eingeführt hat, einen Gedanken, der von ausserordentlicher Tragweite in der Geschichte der Philosophie gewesen ist.

(Unwahrscheinlich ist die Annahme Hegels und Anderer, dass Heraklits Lehre aus dem Streben nach einer Vereinigung der durch die Eleaten [nämlich zuerst durch Parmenides] schroff von einander getrennten Glieder des Gegensatzes: Sein und Nichtsein entstanden sei. Heraklit ist nicht von dem abstracten Begriff des Werdens als einer Einheit von Sein und Nichtsein ausgegangen, der sich ihm dann nur zu einer physikalischen Anschauung verkörpert hätte. Erst der durch Parmenides vollzogene Fortgang zum Begriffe des Seins machte möglich, aus der heraklitischen Vorstellung von dem Flusse oder den Umsetzungen des Feuers den Begriff des Werdens herauszuheben. Diese Abstraction ist eine Gedankenarbeit, welche nicht bereits Heraklit selbst, sondern erst Parmenides und Platon in der Kritik des Herakliteismus vollzogen haben.)

Die Dreiheit der Elemente: Feuer (mit Einschluss der Luft), Wasser, Erde entspricht den drei (heut sogenannten) Aggregatzuständen; erst Empedokles (s. unten) ist durch strengere Scheidung zwischen Feuer und Luft zu der Vierzahl der sogenannten Elemente gelangt.

Der Gegensatz, in den Heraklit gegen die allgemeinen Anschauungen der Menge und ihrer Führer, der Dichter, tritt, betrifft neben der politischen Stellung

wohl hauptsächlich die Götterlehre. Die Menge, dem blossen Polytheismus hingegeben, weiss nichts von dem Einen allwaltenden göttlichen Feuergeist. *Ἓν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει (ἥτε οἵη κυβερνήσει; ἥτε οἵη κυβερνᾷ ἀεὶ;) πάντα διὰ πάντων.* Diese *γνώμη*, diesen ewigen *λόγος*, der nicht bewusste Intelligenz ist, aber sich durch ureigne Bewegung in der Entwickelung der Welt herausarbeitet, kennen die Menschen nicht, wie Heraklit sogleich zu Anfang seiner Schrift sagt: *τοῦ λόγου τοῦδ', ἐόντος ἀεὶ, ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται.* Aus dem Urwesen, welches Heraklit (in einer allerdings bemerkenswerthen Verwandtschaft mit parsischen Anschauungen, auf welche Gladisch mit Recht hinweist) als reinstes Feuer oder Licht und zugleich als das Gute auffasst, lässt er durch den Streit oder Kampf, den Homer (Il. 18, 107: *ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο*) mit Unrecht habe ausgetilgt sehen mögen, die Einzelobjecte hervorgehen, und so ist ihm der Krieg der Vater aller Dinge (Plut. Is. et Os. 48: *πόλεμος πατὴρ πάντων*), die Welt die zertheilte Gottheit, das *ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ*, das aber gleich dem elastischen Gefüge des Bogens und der Leier im Auseinandergehen wieder zusammenzugehen strebt (Plat. Sympos. 187a; cf. Soph. 242e); er sagt: *παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου, ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου* (Plut. Is. et Os. 5). Das ewige Weltganze identificirt Heraklit mit dem Feuer selbst, das bald erlischt, bald sich wiederum entzündet (Clem. Str. V, 559): *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.* Stets vollzieht sich der Doppelprocess der relativen Materialisirung des Feuergeistes und der Wiedervergeistigung der Erde und des Wassers: *πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥςπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*, Wasser und Erde sind *πυρὸς τροπαί*, das Feuer geht in sie über in der *ὁδὸς κάτω*, sie in das Feuer in der *ὁδὸς ἄνω*, beides aber ist ungetrennt: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* Das Hinstreben der Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers bezeichnet Heraklit als den Zustand der begehrenden Bedürftigkeit (*χρησμοσύνη*), die wiedergewonnene Einheit als Sättigung (*κόρος*); Eintracht und Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*, Diog. L. IX, 8) führt zur *ἐκπύρωσις*, durch den Zwiespalt und Kampf (*ἔρις, πόλεμος*) aber geht aus der Einheit wieder die Vielheit der Dinge hervor. Alles geschieht *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *παλιντροπία*, der *ἐναντία ῥοή* (Plat. Crat. 413e, 420a), der *ἐναντιοτροπή* (Diog. L. IX, 7) oder *ἐναντιοδρομία* (Stob. Eclog. I, 60); vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 2: *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.* In jeglichem ist Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Unerwartetes steht nach dem Tode den Menschen bevor, Sext. Emp. Pyrrh. Hypotyp. III, 230: *ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι· ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.* Dass die Lehre von der periodischen Auflösung der Welt in das göttliche Urfeuer, welches zugleich die reine Vernunft ist (*ἐκπύρωσις*), bereits dem Heraklit angehöre, von dem sie die Stoiker entnommen haben, hat Schleiermacher (dem Ritter, Brandis, Bernays und Zeller widersprechen, Lassalle jedoch wiederum beistimmt) mit Unrecht bezweifelt; Aristoteles schreibt sie ihm zu (Meteorol. I, 14; de coelo I, 10; Phys. III, 5 und gleichlautend Metaph. XI, 10: *Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ*), und sie liegt auch in dem (später bekannt gewordenen) Bruchstück bei Hippolytus IX, 10: *πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.*

Nach dem Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ*, nennt Platon (Theaet. 181a; cf. Krat. p. 402a: *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*) die Herakliteer scherzweise *τοὺς ῥέοντας*, indem er zugleich auf ihr unstetes Wesen, das jede ernste philosophische Discussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. Kratylus, ein Lehrer

des Platon, überbot den Satz des Heraklit, dass man nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. IV, 5), ein Extrem, als dessen äusserste Consequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

Das Veränderliche, das dem Heraklit als die Gesammtheit alles Wirklichen gilt, setzt Parmenides zum Sinnenschein, Platon zu dem Complex der individuellen, der *γένεσις* unterworfenen, sinnlich wahrnehmbaren Objecte herab. Aber eben darum, weil Heraklit kein zweites Gebiet annimmt, fällt sein *κόσμος* mit der blossen Sinnenwelt späterer Denker nicht zusammen, denn Heraklit scheidet davon nicht das Göttliche und Ewige als ein Anderes ab; er lässt dem Wechsel selbst den *λόγος* oder die ewige, allumfassende Ordnung (*γνώμη, δίκη, εἱμαρμένη, τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες, ὁ Ζεύς*) als das *ξυνόν* (*κοινόν*) immanent sein und fordert, dass jeder Einzelne in seinem Denken und Handeln dieser allgemeinen Vernunft folge. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 133: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*, ein Fragment, aus dem besonders klar hervorgeht, dass der *λόγος* bei Heraklit nicht „Rede", sondern „Vernunft" bedeutet, da er hier der Sondereinsicht entgegengesetzt ist. Bei Stob. Serm. III, 84: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* Es ist dies dasselbe Gesetz, das auch die himmlischen Körper in ihren Bahnen erhält; die Sonne, sagt Heraklit, wird ihr Maass nicht überschreiten, denn wollte sie es, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der *δίκη*, sie finden (bei Plutarch. de exil. 11). Ohne Verständniss der allgemeinen Vernunft sind die Sinne schlechte Zeugen. Blosses Vielwissen fördert nicht. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 126: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*, d. h. wenn sie Seelen haben, welche die Sprache von Augen und Ohren nicht verstehen. Bei Diog. L. IX, 1: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*, bei Prokl. in Tim. p. 31: *πολυμαθίη νόον οὐ φύει.* Sextus sagt (adv. Math. VII, 131), nach Heraklit sei diese gemeinsame und göttliche Vernunft, an der Theil habend wir *λογικοί* würden, das Zeichen der Wahrheit, und fährt fort: *ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν*, dem, was die Einzelnen durch die Sinne aufnehmen, ist nicht zu trauen.

Auch für das praktische Verhalten liegt die Richtschnur in dem gemeinsamen Gesetz, zunächst in dem des Staates, zuhöchst in dem der Natur. Herakl. bei Clem. Alex. Strom. IV, 478b: *δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα* (die Gesetze) *μὴ ἦν.* Bei Diog. L. IX, 2: *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχους.* Ebend.: *ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαΐην.* Bei Stobaeus Serm. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*, wo *φύσις* das gemeinsame Gesetz, der Logos, ist. Die Mehrzahl folgt freilich diesem nicht; die Menschen kennen nicht einmal den ewig seienden Logos, und wenn ihnen auch die Wahrheit zu Ohren kommt, sind sie gleich Tauben, keiner aus der Menge hat Verstand. Eine Erklärung, wie es möglich ist, dass sich der Einzelne von dem Allgemeinen, unter dessen Gesetz er steht, losreissen kann, finden wir bei Heraklit nicht. Denn in den Worten: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων* bei Alex. Aphrod. de fato c. 6 ist zwar die Verschiedenheit der Charaktere anerkannt, aber nicht erklärt, woher diese rührt. Dem, der sich dem allgemeinen Gesetze fügt, wird eine besondere Gemüthsstimmung zu Theil, die *εὐαρέστησις*, das Wohlgefallen, die Heiterkeit der Seele (Clem. Strom. II, 417A, falsch gedeutet von Theodor.

Graec. aff. cur. IX, 7, S. 152), so dass die Ethik Heraklits nicht frei ist von einem hedonistischen Element.

Die heraklitische Lehre ist, sofern sie die ewige Vernunft dem Individuellen und Veränderlichen selbst immanent sein lässt, als eine monistische und, sofern sie allen Stoff als beseelt denkt, als eine hylozoistische zu bezeichnen. Platon erkennt dem Ideellen eine selbständige und vom Sinnlichen gesonderte Existenz zu. Diesen platonischen χωρισμός bekämpft Aristoteles, der das Allgemeine dem Einzelnen, das Ideelle dem Sinnlichen innewohnen lässt; doch erkennt auch er dem Geist (νοῦς) eine von aller Materie gesonderte Existenz zu. Die Stoiker haben in ihrer Naturphilosophie und Theologie die Lehre Heraklits wieder aufgenommen (die ihnen auch für ihre Ethik, obwohl diese wesentlich von Sokrates und Antisthenes stammt, Anknüpfungspunkte bot).

§ 16. Pythagoras von Samos, der Sohn des Mnesarchus, geboren wahrscheinlich um Ol. 49, 3 = 582 v. Chr., nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete zu Kroton in Unteritalien, wo er sich Ol. 62, 4 = 529 v. Chr. ansiedelte, einen ethisch-politischen und zugleich philosophisch-religiösen Bund. Feindseligkeiten gegen seinen Bund sollen ihn vermocht haben, von Kroton nach Metapontum auszuwandern, wo er gegen 500 v. Chr. gestorben sein soll. Auf ihn selbst lässt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen, vielleicht auch die erste Grundlegung der später sehr ausgebildeten mathematisch-theologischen Speculation.

Als der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt habe, gilt Philolaus, ein Zeitgenosse des Sokrates. Von dieser Schrift sind uns beträchtliche Bruchstücke erhalten; doch ist sehr zweifelhaft, ob dieselben alle echt seien oder zum Theil eine spätestens im letzten Jahrhundert v. Chr. entstandene Fälschung, welche für unsere Kenntniss des alten Pythagoreismus nur insofern eine gewisse Bedeutung haben würde, als sie an ältere Zeugnisse sich theilweise angelehnt hat.

Unter den älteren Pythagoreern sind ausser Philolaus besonders seine Schüler Simmias und Kebes (die nach Platons Phädon mit Sokrates befreundet waren), ferner Okellus der Lukaner, Timäus von Lokri, Echekrates und Akrion, Archytas von Tarent, Lysis und Eurytus berühmt. Alkmäon der Krotoniate, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der die Lehre von den Gegensätzen mit den Pythagoreern theilt, ferner Hippasus von Metapont, der im Feuer das materielle Princip der Welt fand, Ekphantus, der die Atomistik mit der Lehre von dem weltordnenden Geiste combinirte und die Axendrehung der Erde lehrte, Hippodamus von Milet, ein Architekt und Politiker, und Andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. Der Komiker Epicharmus, der mitunter philo-

sophische Streitfragen erwähnt, scheint von verschiedenen philosophischen Richtungen und darunter auch vom Pythagoreismus berührt worden zu sein.

Die Lehre der Pythagoreer gipfelt in dem Satze, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei, und zwar nicht etwa nur der Form, sondern auch dem Stoffe nach. Gleichbedeutend damit ist der Satz, dass die Principien der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade, oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Principien aller Dinge seien. Die nähere Ausführung dieser Lehre steht nach den zuverlässigsten Berichten nicht ganz sicher. Jedenfalls haben die Pythagoreer das Verdienst, den ionischen Philosophen gegenüber, die nur nach der Qualität fragten, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge das Augenmerk gerichtet zu haben.

Unecht sind die vorgeblichen Schriften des Pythagoras (Carmen aureum, ed. K. E. Günther, Breslau 1816; Th. Gaisford in: Poëtae minores Graeci, Oxonii 1814 bis 1820, Lipsiae 1823; Schneeberger, die goldenen Sprüche des Pythagoras, ins Deutsche übertragen mit Einleitung und Anmerkungen, Gymn.-Progr., Münnerstadt 1862), des Okellus Lukanus (de rerum natura, ed. A. F. Guil. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullach, in: Aristot. de Melisso etc., Berol. 1845, auch in den Fragmenta philosophorum graec. Vol. I.), des Timaeus Locrus (dem ein noch erhaltenes Schriftchen *περὶ ψυχᾶς κόσμω* beigelegt wird, welches ein spät verfasster modificirender Auszug aus dem platonischen Timäus ist, ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1836; vgl. Gualterus Anton, de origine libelli inscr. *περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσεως* p. I, Berol. 1851, p. II, Gymn.-Pr., Essen 1869, ders., de origine libelli „*π. ψ. κ. κ. φ.*“ inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur, p. I, fasc. I, Erfurt 1883), und höchst wahrscheinlich auch die meisten oder alle philosophischen Fragmente des Archytas von Tarent (fragm. ed. Conr. Orelli, im 2. Bande der Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Lips. 1829; vergl. Petersen, in den hist.-philol. Studien, Hamburg 1832, S. 24; G. Hartenstein, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis, Lips. 1833; Petersen, in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 873; O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berlin 1840; Franz Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844, 50; quaest. Pythag. I—IV, Braunsberg, Lect.-Kat., 1852, 55, 59, 68; Fr. Blass, de Archytae Tarentini fragmentis mathematicis, Mélanges Gr. 1884, S. 573—584). Die früher mitunter bezweifelte, seit Boeckhs Fragmentensammlung aber fast allgemein für echt gehaltene Schrift des Philolaus hat neuerdings, nachdem Zeller u. A. Einzelnes angefochten, Val. Rose, Comment. de Arist. libr. ord. et auctor., Berol. 1854, p. 2, das Ganze verworfen hatte, Carl Schaarschmidt, die angebliche Schriftstellerei des Philol. u. d. Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher, Bonn 1864, als unecht zu erweisen unternommen und ihre Abfassung in das letzte oder vorletzte Jahrh. v. Chr. gesetzt. Doch vgl. dagegen Zeller in der vierten Aufl. des 1. Th. seiner „Philos. d. Griechen“, u. denselb., Aristoteles und Philol., in: Hermes, Bd. X, 1875, S. 178—192. A. Rohr, de Philolai Pythagorici Fragmento *π. ψυχῆς*, Berl. 1874, dissert. Bern., dem der Beweis, dass dieses Stob. Ecl. I, 420 f. sich findende Stück dem Philolaus gehört, nicht gelungen ist. — Die vollständigste Sammlung pythagoreischer Fragmente liefert Mullach in seinen Fragm. philos., 1. Band, S. 383—575 u. 2. Bd., S. 1—129.

Iamblichus, de vita Pythagorica liber; acced. Malchus sive Porphyrius, de vita Pythagorae, ed. Kiessling, Lips. 1815—16; ed. Westermann, Paris 1850, A. Nauck, accedit epimetrum de Pythagorae aureo carmine, Petersb. 1884. Vgl. Erw. Rohde, die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, Rhein. Mus., N. F. B. 26, Frankf. a. M. 1871, S. 554—576; B. 27, 1872, S. 23—61, der zu dem Resultate kommt, dass Iamblichus nur die von Nikomachus und Apollonius verfassten Biographien des Pythagoras benutzt habe. C. G. Cobet, Observationes criticae et palaeographicae ad Iamblichi vitam Pythagorae, in: Mnemosyne, V, 1877, S. 338—384. E. Rhode, zu Iamblichus de vita Pythagorica, in: Rhein. Mus., Bd. 35, 1879, S. 260—271.

Ueber den Pythagoreismus überhaupt handeln in neuester Zeit namentlich: Chr. Meiners, in seiner Gesch. der Künste und Wiss. in Gr. und Rom, Bd. I, S. 178 ff.,

Aug. Boeckh, disp. de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb. 1810, auch mit Zusätzen und Anhang, in dessen kl. Schr. III, Leipz. 1866, S. 266—342; Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. Heinrich Ritter, Gesch. der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826. Amadeus Wendt, de rerum principiis secundum Pythagoreos, Lips. 1827. Christ. Aug. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Mus., Jahrg. 1828, S. 208 ff. u. 558 ff. Aug. Bernh. Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830, vgl. dessen Forschungen I, S. 78—85. A. Gladisch, die Pythagoreer und die Schinesen, Posen 1841, ders., die ägypt. Entstellung des Pythagor., in: Philolog., Bd. 39, 1879, S. 113—130. G. Grote, Gesch. Griechenlands, deutsch von N. N. W. Meissner, Bd. II, Leipzig 1851, S. 626—646. C. L. Heyder, ethices Pythagoreae vindiciae, Francof. ad M. 1854. F. D. Gerlach, Zaleukos, Charondas, Pythagoras, Basel 1858. Monrad, über die pyth. Philos., in der von Michelet hrsg. Zeitschrift: der Gedanke, Bd. III, 1862, Heft 3. Vermehren, die pythag. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. A. Laugel, Pythagore, sa doctrine et son histoire d'après la critique allemande, in: Revue des deux mondes, XXXIV. année, Par. 1864, p. 969—989. Ed. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage, in den Vortr. u. Abh., Leipzig 1865, S. 30—50. Georg Rathgeber, Grossgriechenland und Pythagoras, Gotha 1866. Adolf Rothenbücher, das System der Pythagoreer nach den Angaben des Arist., Berlin 1867. Mullach, de Pythagora ejusque discipulis et successoribus, in: Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. I bis LVII. Ed. Baltzer, Pyth., der Weise von Samos, Nordhausen 1868 (im Anschluss an Röth s. o. S. 17). Albert Freih. von Thimus, die harmonikale Symbolik des Alterthums, 1. Abth.: die esoterische Zahlenlehre und Harmonik der Pythagoreer in ihren Beziehungen zu älteren griech. u. orient. Quellen, Köln 1868, 2. Abth.: der technisch-harmonikale und theosophisch-kosmographische Inhalt der kabbalist. Buchstabensymbole d. althebr. Büchleins Jezirah, die pythagorisch-platon. Lehre vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur semitisch-hebräisch., wie chamitisch-altägypt. Weisheitslehre und zur heiligen Ueberlieferung der Urzeit, ebend. 1876. F. Latendorf, de Pythagora ejusque symbolis disputatio commentario illustrata, Berlin 1868. Vgl. auch L. Prowe, über die Abhängigkeit des Copernicus von den Gedanken griechischer Philosophen und Astronomen, Thorn 1865, und die unten (S. 60) citirten Schriften von Ideler, Boeckh und Anderen. Alb. Heinze, die metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, Diss., Leipz. 1871. Th. Henri Martin, hypothèse astronomique de Pythagore, in: Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisique, publ. da B. Buoncompagni, Tomo V, 1872, S. 99—126. A. Nauck, sur les sentences morales de Pythagore, in: Bulletin de l'acad. impér. des sciences de St. Petersb., T. XVIII, 1873, S. 472—501. A. Ed. Chaignet, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas, 2 vols., Paris 1873. C. Huit, de priorum Pythagoreorum doctrina et scriptis disquisitio, Lutetiae Paris. 1873. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in hon. Theod. Mommsen, 1877, S. 11—22. Sobczyk, das pythagoreische System in seinen Grundgedanken entwickelt, I.-D., Lpz. 1878. G. F. Unger, zur Gesch. der Pythagoreier, in: Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Cl. d. k. b. Ak. d. Wissensch. z. München 1883, S. 140—192. L. v. Schröder, Pythagoras u. d. Inder. Eine Untersuch. üb. Herkunft u. Abstamm. der pythagor. Lehren, Lpz. 1884 (d. Verf. will die Abhängigkeit des Pyth. von den Indern erweisen; der Versuch ist nicht gelungen, jedoch viel vorsichtiger als die Untersuchungen von Gladisch u. Röth). Aug. Schmekel, de Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, D. I., Greifsw. 1885.

Eine Schrift des Simmias glaubt Fr. Blass (Eine Schr. des S. v. Theben, in: Jahrb. f. Phil. u. Päd., Bd. 123, 1881, S. 739—40) entdeckt zu haben in den von H. Stephanus im Anhange zu Diog. Laërt. zuerst herausgegebenen *'Ανωνύμου τινὸς διαλέξεις Δωρικῇ διαλέκτῳ*, auch bei Orelli, Opusc. sentent. II., 210 ff. u. E. Mullach, fragm. phil., I, 544—552, bei letzterem unter dem Titel: *'Ανων. τινὸς διαλέξεις ἠθικαὶ Δωριστὶ συγγεγραμμέναι*. M. Schanz, z. d. sogen. *Διαλέξεις*, in: Hermes 19, 1884, S. 369—384. Ueber dieses Schriftchen s. auch bei Simon, dem Zeitgenossen des Sokrates.

Ueber den Krotoniaten Alkmaeon handelt Krische, Forschungen I, S. 68—78. M. A. Unna, de Alcmaeone Crotoniata, in: Philol.-hist. Studien von Chr. Petersen, Hamb. 1832, S. 41—87. R. Hirzel, zur Philos. des Alkmaeon, in: Hermes, XI, 1876, S. 240—246.

Ueber Hippodamus von Milet handeln: C. F. Hermann, de Hippod. Milesio, ind. lect., Marb. 1841; L. Stein, in: Mohls Zeitschr. für Staatswissenschaft, Jahrg. 1853, S. 161 ff.; Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. der Staatswiss., Bd. I, Erl. 1855, S. 171; Karl Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilos., Bd. I, 1860, S. 59 ff.

über Hippodamus und Phaleas Herm. Henkel, zur Gesch. der griech. Staatswiss. II. (Progr.), Salzwedel 1866. Wilh. Oncken, Staatslehre des Aristoteles, Leipzig 1870, S. 210—218.

Epicharmi fragmenta coll. H. Polman Kruseman, Harlemi 1834 u. 47; rec. Theod. Bergk, in: Poëtae lyrici Graec., Lips. 1843 und öft.; ed. Mullach, fragm. ph. Gr., p. 135 sqq.; vgl. Grysar, de Doriensium comoedia, S. 84 ff.; Leop. Schmidt, quaestiones Epicharmeae, spec. I: de Epicharmi ratione philosophandi, Bonnae 1846; Jac. Bernays, Epicharmos und der *αὐξανόμενος λόγος*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VIII, 1853, S. 280 ff.; Aug. O. Fr. Lorenz, Leben und Schriften des Koërs Ep. nebst einer Fragmentensammlung, Berlin 1864 (vgl. Leop. Schmidt in: Gött. gel. Anz. 1865, St. 24, S. 931—958). S. auch Bernhardy, Grundr. der griech. Litt.

„Ueber den Pythagoreismus und seinen Stifter weiss uns die Ueberlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maasse einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern“ (Zeller). Doch besitzen wir über Pythagoras einige sehr alte und durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, verspottet (bei Diog. L. VIII, 36) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen:

Καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ᾽, ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

Heraklit sagt (bei Diog. L. VIII, 6): „Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus, hat Forschung geübt (*ἱστορίην ἤσκησεν*) von allen Menschen zumeist und eklektisch sich seine eigene Wahrheit gebildet, eine Vielwisserei und verkehrte Kunst“, woraus wir ersehen, dass Pythagoras nicht nur ethisch-politische, sondern auch wissenschaftliche Tendenzen verfolgte. Auch in einem andern Fragment legt Heraklit dem Pythagoras *πολυμαθίη* bei. Was Herodot (der IV, 95 von Pythagoras ehrend als *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ* redet) über gewisse religiöse Vorschriften und über die Seelenwanderungslehre sagt, scheint eine Reise des Pythagoras nach Aegypten vorauszusetzen, allerdings nicht mit Nothwendigkeit, sofern Pythagoras durch Vermittelung älterer Griechen (zumal da nach Herod. II, 49 schon Melampus den ägyptischen Dionysoscultus, von dem er durch Kadmus und dessen Begleiter Kunde gehabt habe, in Griechenland eingeführt haben soll) zu Lehren und Gebräuchen von ägyptischem Ursprung gelangt sein kann. Herod. II, 81: Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter wollenen Oberkleidern; in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten, noch bestattet werden; sie kommen darin mit den sogen. Orphikern und Bacchikern, die aber in Wahrheit Aegyptier sind, und mit den Pythagoreern überein. Herod. II, 123: „Den ägyptischen Seelenwanderungsglauben haben ältere und jüngere Hellenen sich angeeignet, deren Namen ich kenne, aber unangegeben lasse.“ Ausdrücklich redet erst Isokrates von einer solchen Reise, aber nur in einer Prunkrede (Lob des Busiris 11), deren Angaben keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen. Cicero sagt von Pythagoras (de fin. V, 29, 87): Aegyptum lustravit. Dass die mathematischen Wissenschaften zuerst in Aegypten aufgekommen und von den Priestern gepflegt worden seien, bezeugt Aristoteles (Metaph. I, 1); von dort hat Pythagoras nach dem Zeugniss des Kallimachus (bei Diodorus Siculus in den vaticanischen Excerpten VII—X, 35) manches nach Hellas verpflanzt, anderes aber selbst erfunden. Die Auffindung des zwischen der Hypotenuse und den Katheten im rechtwinkeligen Dreieck bestehenden Verhältnisses wird ihm u. A. von Diogenes Laërtius (VIII, 12) unter Berufung auf einen Mathematiker Apollodorus zugeschrieben und dabei das Epigramm angeführt:

Ἡνίκα Πυθαγόρης τὸ περικλεὲς εὕρατο γράμμα
Κεῖν', ἐφ' ὅτῳ κλεινὴν ἤγαγε βουθυσίην.

Diogenes L. erzählt (VIII, 3), wahrscheinlich nach Aristoxenus, Pythagoras sei, die Tyrannis des Polykrates hassend, nach Kroton in Italien ausgewandert. Wie Cicero (Rep. II, 15; cf. Tuscul. I, 16) berichtet, kam Pythagoras Ol. 62, 1 (532 vor Chr.) nach Italien. Mit diesem, wie es scheint, gut bezeugten Datum stimmt nicht die Angabe zusammen, welche Diog. L. VIII, 47 auf Eratosthenes zurückführt, dass Pythagoras um 588 v. Chr., Ol. 48, als Jüngling den Faustkampf geübt habe, wonach er vor 600 geboren sein müsste (wahrscheinlich ging die Notiz ursprünglich auf einen älteren Mann gleichen Namens), und die Angabe bei Clem. Alex. Strom. I, 309, dass seine Blüthe um 312 Jahre vor das Todesjahr des Epikur, also in 583 v. Chr. falle. Pythagoras schloss sich in Kroton, wo, wie es heisst, die Depression durch eine nicht lange vorher im Kampfe gegen die Lokrer und Rhegier am Flusse Sagra erlittene Niederlage die Bevölkerung für moralische Einwirkung empfänglich machte, der aristokratischen Partei an und gewann dieselbe für seine Tendenz einer sittlich-religiösen Reform, wodurch zugleich die Innigkeit der Verbindung ihrer Mitglieder unter einander und deren Macht im Staate sehr beträchtlich wuchs.

In der Gemeinschaft der Pythagoreer herrschte eine strenge sittlich-religiöse Lebensordnung (der Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, den schon Platon Rep. X, p. 600 b erwähnt). Der Aufnahme ging eine Prüfung der Würdigkeit vorher; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre verpflichtet; durch die Berufung auf den Meister mit dem bekannten αὐτὸς ἔφα galt die Tradition als gesichert; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von Allen gefordert (πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;). Die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Speculation) unter das Volk war verpönt. Gegen Freunde und Genossen des Bundes wurde die aufopferndste Treue geübt. Zu der Lebensordnung gehörte Mässigkeit im Genuss von Nahrungsmitteln und Einfachheit in der Kleidung. Doch war der Fleischgenuss, obschon unter gewissen Beschränkungen, gestattet, was Aristoteles und Aristoxenus bei Diog. L. VIII, 19 und 20 ausdrücklich bezeugen: Heraklides der Pontiker hat mit Unrecht das Gegentheil angenommen; gewisse Orphiker aber und spätere Pythagoreer haben sich gänzlich des Fleischgenusses enthalten. Dass das Bohnenverbot von Pythagoras ausgegangen sei, bestreitet Aristoxenus bei Gellius IV, 11. Bestattung in wollenen Gewändern war nach Herod. II, 81 in den orphisch-pythagoreischen Mysterien untersagt.

Die demokratische Partei (vielleicht mitunter auch eine gegnerische aristokratische Fraction) reagirte gegen die wachsende Gewalt des Bundes. Pythagoras soll, nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald hernach gestorben sein. In Betreff seines Todesjahres ist bei den verschiedensten Angaben über seine Lebensdauer zu keinem annähernd sicheren Resultat zu kommen, doch wird allgemein angenommen, dass er ein hohes Alter, wenigstens 75 Jahre, erreichte. Der ursächliche und zeitliche Zusammenhang der kylonischen Unruhen mit dem Siege der Krotoniaten über die unter der Alleinherrschaft des Telys stehenden Sybariten und der Zerstörung von Sybaris im Jahre 510 v. Chr. beruht nur auf der Angabe des mehr als unsicheren Gewährsmannes Apollonius von Tyana, und es lässt sich also daraus kein Anhalt für die Zeit der Auswanderung und des Todes von Pythagoras gewinnen. In vielen italischen Städten fand der Pythagoreismus bei den Aristokraten Eingang und gab der Partei einen idealen Halt. Aber es erneuerten sich auch mehreremale die Verfolgungen. In Kroton standen, wie es

scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger und die „Kyloneer" als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, geraume Zeit, vielleicht um fast ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Berathung im „Hause des Milon" (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und, da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, fast sämmtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippus und Lysis umkamen. Nach anderen nicht glaubwürdigen Nachrichten hat die Verbrennung des Versammlungshauses der Pythagoreer schon bei der ersten Reaction gegen den Bund zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden. Lysis ging nach Theben und war dort bald nach 400 v. Chr. Lehrer des jungen Epaminondas. (Lysis soll nach Diog. L. VIII, 7 der wirkliche Verfasser einer gewöhnlich dem Pythagoras beigelegten Schrift sein, nach Mullachs Vermuthung, fragm. ph. Gr. I, 413, des „goldenen Gedichts", das aber wenigstens in seiner jetzigen Form sicher erst später entstanden ist.) Nicht lange nach dieser Zeit endete überhaupt das politische Ansehen und die Macht der Pythagoreer in Italien. In Tarent stand noch zur Zeit des Platon der Pythagoreer Archytas an der Spitze des Staates.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der Pythagoreer sind die aristotelischen die bedeutendsten; zuverlässig sind auch die Mittheilungen des Platon und der ersten Aristoteliker, spätere nicht. Viel werthvoller würden uns für die Kenntniss des Systems die (durch Boeckh gesammelten) Fragmente der Schrift des Philolaus, eines Zeitgenossen des Sokrates, sein, falls diese alle als echt anzusehen wären. Alle anderen vorgeblichen philosophischen Schriften des Pythagoras selbst und alter Pythagoreer sind entschieden unecht, und dasselbe ist von weitaus den meisten Fragmenten aus den angeblichen Schriften zu sagen. Der Inhalt der Philolaus-Fragmente stimmt in manchem Betracht recht wohl mit aristotelischen Zeugnissen zusammen und gewährt dazu eine weit concretere Anschauung; doch ist auch Fremdartiges und Späteres beigemischt, was schwerlich bloss auf Rechnung der Berichterstatter zu stellen ist. Platon hat vielleicht nur mündliche Aeusserungen des Philolaus gekannt, dem Aristoteles scheint aber die Schrift des Philolaus vorgelegen zu haben. Der Sillograph (Spottschriftenschreiber) Timon (s. unten § 61) sagt (bei Gell. Noct. Att. III, 17), Platon habe um vieles Geld ein kleines Buch gekauft, wovon ausgehend er den (seine Naturphilosophie enthaltenden Dialog) Timäus geschrieben habe; es ist sehr zweifelhaft, welche Schrift gemeint sei (vielleicht eine Schrift des Archytas oder des Ekphantus?). Ein unechter Brief Platons an Dion enthält den Auftrag, pythagoreische Bücher zu kaufen. Neanthes aus Kyzikus um 240 v. Chr. führt auf Philolaus und Empedokles die erste Veröffentlichung pythagoreischer Lehren zurück. Hermippus um 200 v. Chr. sagt, Philolaus habe ein Buch geschrieben, das Platon gekauft habe, um daraus den Timäus abzuschreiben; Satyrus redet von drei Büchern.

Aristoteles spricht nicht von der Lehre des Pythagoras, sondern nur von der Lehre der Pythagoreer (*οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι*). Die Genesis der Zahlenlehre giebt er Metaph. I, 5 wohl im Ganzen richtig folgendermaassen an: „Die Pythagoreer waren die Ersten, welche sich mit der Mathematik ernstlich beschäftigten und sie förderten. Aus der Vertrautheit mit dieser Wissenschaft entwickelte sich ihre Ansicht, die Principien des Mathematischen seien auch die Principien alles Seienden. Da nun in dem Mathematischen die Zahlen der Natur nach das Erste sind, die Pythagoreer aber in den Zahlen viele Aehnlichkeit mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken glaubten, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, so war ihnen die eine Zahl Gerechtigkeit, die andere Seele und Verstand, wieder eine andere Zeit und so weiter fort. Ausserdem sahen sie in den Zahlen die Eigenschaften und Verhältnisse der Harmonie und, da ihnen alles Andere seiner Natur nach den Zahlen

nachgebildet zu sein schien, die Zahlen aber das Erste in der ganzen Natur, so nahmen sie auch an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und die ganze Welt sei Harmonie und Zahl. Was sie nun für Aehnlichkeiten in den Zahlen und Harmonien mit der Welt der Dinge finden konnten, das gebrauchten sie, wo aber etwas fehlte, da suchten sie ihre Wissenschaft abzurunden." Aus dieser Darstellung des Aristoteles ersehen wir, wie die Pythagoreer, entzückt von der Natur der Zahlen und von der apodeiktischen Erkenntniss der den Dingen innewohnenden mathematischen Ordnung, die Kraft des mathematischen Princips in ihrer die exacte mathematische Wissenschaft überschreitenden Zahlenspeculation überspannten und die quantitativen Verhältnisse als das eigentlich Constituirende der Dinge ansahen.

Die Principien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, oder Ungerades und Gerades (ungerade Zahlen sind, welche der Theilung durch zwei eine Grenze setzen), galten demnach den Pythagoreern nicht als Prädicate einer anderen Substanz, sondern selbst als die Substanz der Dinge; zugleich aber wurden die Dinge als Abbilder dieser ihnen innewohnenden Principien und der Zahlen angesehen. Der pythagoreische Ausdruck für dieses Verhältniss ist nach Aristoteles *μίμησις* gewesen. Es scheint nicht, dass diese beiden Angaben auf verschiedene Fractionen der Pythagoreer zu beziehen seien, vielleicht legte die Redeweise der Einen diese, der Andern jene Ausdeutung näher, doch konnten die Nämlichen in gewissem Sinne beides annehmen. Schwerlich hat irgend einer der alten Pythagoreer sich genau jener aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Theil auch Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisirt, wobei die Vierzahl (*τετρακτύς*, bekannt ist der Schwur bei der Tetraktys) und die Zehnzahl (*δεκάς*) eine hervorragende Rolle spielen. Die letztere ist die Zahl der Vollendung und fasst die Natur aller Zahlen in sich (Arist. Metaph. I, 5). — Die Welt soll Pythagoras zuerst wegen der Ordnung und Harmonie in ihr *κόσμος* genannt haben (Plut. Plac. II, 1).

Von den einzelnen Lehren sind neben den musikalischen die astronomischen die bemerkenswerthesten. Dass die Lehre von einer der Erde gegenüberliegenden Gegenerde (*ἀντίχθων*), die der Zehnzahl zu Liebe zu den neun übrigen Himmelskörpern hinzugefügt wurde, und die Lehre von der Bewegung beider um das ruhende Centralfeuer wirklich den älteren Pythagoreern (sei es allen oder einzelnen) angehört hat, wissen wir (abgesehen von den vielfach angezweifelten Philolaus-Fragmenten) aus Aristoteles (de coelo II, 13 und Metaph. I, 5). Diog. L. sagt (VIII, 85), die kreisförmige Erdbewegung habe zuerst Philolaus, nach Andern aber Hiketas gelehrt. Dem Pythagoreer Hiketas wurde von Pseudo-Plutarch (Plac. ph. III, 9) die Lehre von der Erde und Gegenerde zugeschrieben; Cicero legt ihm (Acad. II, 39) unter Berufung auf Theophrast die Lehre bei, die Erde bewege sich circum axem. Die Bewegung der Erde um ihre Axe wird auch (Plac. III, 13; Hippol. adv. haer. I, 15) dem Ekphantus zugeschrieben, der den Atomen Grösse, Gestalt und Kraft beilegte und sie durch Gott geordnet sein liess (er war nach Boeckhs Vermuthung ein Schüler des Hiketas), und Platons Schüler Heraklides aus Heraklea am Pontus, der (nach Stob. Ecl. I, 440) die Welt für unendlich hielt. Dass auch die Annahme eines Stillstandes der Sonne und einer Bewegung der Erde um dieselbe mit den Erscheinungen zusammenstimme, zeigte später, um 281 v. Chr., der Astronom Aristarchus von Samos (s. Th. Bergk, A. v. S., in: fünf Abhandlung. zur Gesch. der griech. Ph. u. Astronomie, Leipz. 1883); Seleukus aus Seleukeia am Tigris in Babylonien um 150 v. Chr. endlich stellte, indem er eine unendliche Ausdehnung der Welt annahm, das heliocentrische System als eine astronomische Lehre auf. S. Plut.

plac. phil. II, 1; 13; 24; III, 17; Stob. Eclog. phys. I, 26; vgl. Ludw. Ideler, über das Verhältniss des Copernicus zum Alterthum, in Wolfs und Buttmanns Mus. f. d. Alterthumswiss. II, 1810, S. 393—454; Boeckh, de Plat. syst. etc. 1810, S. 12 (kl. Schr. III, S. 273), Philolaos, S. 122, das kosm. Syst. des Platon, S. 122 ff. und S. 142; Sophus Ruge, der Chaldäer Seleukos, Dresden 1865. Es fehlte jedoch der Lehre der Erdbewegung schon im Alterthum nicht an Verketzerungen, wie z. B. der Stoiker Kleanthes den Aristarchos von Samos um seiner astronomischen Ansichten willen der Gottlosigkeit beschuldigte.

Die Lehre von der Sphärenharmonie (Arist. de coelo II, 9) beruht auf der Annahme solcher Abstände der himmlischen Sphären von einander, wie sie den Längenverhältnissen der Saiten bei harmonischen Tönen entsprechen.

Auch die Seele galt den Pythagoreern für eine Harmonie, wahrscheinlich als Harmonie des Leibes; an den Körper sei sie zur Strafe gefesselt und wohne in ihm wie in einem Gefängnisse (Plat. Phädon p. 62b). Seele und Verstand werden auf Zahlen zurückgeführt (Arist. Met. I, 5). Einige der Pythagoreer hielten auch die Sonnenstäubchen in der Luft (*τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα*) für Seele, andere das, was diese Stäubchen bewege (Arist. de an. I, 2).

Nach der Angabe des Aristotelikers Eudemus in seinen Vorträgen über die Physik (bei Simplicius zur Physik des Arist. 173a) haben die Pythagoreer angenommen, dass dieselben Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden wiederkehren: *εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἕξει.* (Die gleiche Lehre kehrt bei den Stoikern wieder, bei diesen aber in Verbindung mit der heraklitischen *ἐκπύρωσις*, s. unten.)

Pythagoras war nach dem Verfasser der Magna Moralia (I, 1) der Erste, der versuchte, über die Tugend zu sprechen, und zwar führte er die Tugenden auf Zahlen zurück. Ueberhaupt trugen die ethischen Begriffe bei den Pythagoreern eine mathematische Form, so dass Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit wurde von ihnen (nach Arist. Eth. Nic. V, 8; vergl. Magn. Moral. I, 34) als *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* (Quadratzahl) definirt, wodurch die Correspondenz zwischen That und Leiden (*τὸ ἀντιπεπονθός*, d. h. *ἅ τις ἐποίησε, ταῦτ᾽ ἀντιπαθεῖν*), also die Vergeltung, ausgedrückt werden sollte.

Eine Tafel fundamentaler Gegensätze, die an den ersten überall durchgehenden Gegensatz der Grenze und Unbegrenztheit sich anschliessen, stellten (nach Arist. Metaph. I, 5) einige Pythagoreer auf. Die hierbei auftretenden Begriffe, die auch in das Ethische hinübergreifen, sind nicht eigentliche Kategorien, da sie nicht allgemeinste, gleichmässig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe sind. Die Tafel ist folgende:

Grenze.	Unbegrenztheit.
Ungerades.	Gerades.
Eins.	Vieles.
Rechts.	Links.
Männliches.	Weibliches.
Ruhendes.	Bewegtes.
Geradliniges.	Gebogenes.
Licht.	Finsterniss.
Gutes.	Böses.
Quadrat.	Oblongum.

Alkmäon, der Krotoniate, der eine Schrift: *περὶ φύσεως* verfasst hat, war ein Arzt und Anatom. Nach Arist. Metaph. I, 5 war er ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras. Er stellte die Lehre auf, *εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων*,

fixirte aber nicht eine bestimmte Zahl von Gegensätzen, sondern gab die ihm jedesmal gerade aufstossenden an. Er fand den Sitz der Seele im Gehirn, zu dem alle Empfindungen von den Sinnesorganen aus durch Kanäle hingeleitet werden (Theophrast. de sensu 25 f.; Plut. plac. ph. IV, 16 und 17). Die Seele bewegt sich ewig, wie die Gestirne (Arist. de an. I, 2).

Eurytus wird nebst Philolaus unter den Pythagoreern genannt, mit welchen Platon in Italien zusammengetroffen sei (D. L. III, 6). Eurytus hat die Zahlensymbolik weiter ausgebildet, wie es scheint, nur mündlich (Ar. Met. XIV, 5, 1092b, 10). Philolaus und Eurytus werden (von Diog. L. VIII, 46) als Tarentiner bezeichnet; ihre Schüler, die der Aristoteliker Aristoxenus gekannt hat: Xenophilus aus Chalkis in Thrakien und die Phliasier Phanton, Echekrates, Diokles, Polymnastos, sollen die letzten Pythagoreer gewesen sein. Xenophilus soll in Athen gelebt haben und in hohem Alter gestorben sein. Die Schule erlosch bis zum Aufkommen des Neupythagoreismus, wennschon die bacchisch-pythagoreischen Orgien fortdauerten.

Hippodamus aus Milet, ein Zeitgenosse des Sokrates, ein Architekt, der die Strassenanlage im Piräus geleitet, dann in Thurii, endlich in Rhodus (Ol. 93) gewirkt hat, ist (nach Arist. Polit. II, 8) wie (nach Arist. Polit. II, 7) Phaleas, der Chalkedonier, und (nach D. L. III, 37 und 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Platons in der Bildung politischer Theorien. Er war nach der Angabe des Aristoteles der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über die beste Staatsverfassung zu sagen. Das Gebiet des Landes soll in drei Theile zerfallen: das heilige für den Gottesdienst, das Gemeinland für den Unterhalt des Wehrstandes und das Privatgebiet. Es soll drei Arten von Gesetzen geben, nämlich in Bezug auf *ὕβρις*, *βλάβη*, *θάνατος*. Den Gerichtshöfen soll ein Appellationsgericht übergeordnet sein. Ob und wie weit Hippodamus zum Pythagoreismus in Beziehung stand, ist zweifelhaft. Zu den späteren Fälschungen unter den Namen von Altpythagoreern gehörte auch eine unter dem von „Hippodamus dem Pythagoreer“ und eine unter dem von „Hippodamus dem Thurier“, womit der Nämliche gemeint zu sein scheint. Fragmente dieser Fälschungen sind bei Stobaeus erhalten (Florileg., XLIII, 92—94; XCVIII, 71; CIII, 26). Phaleas strebte danach, der Ungleichheit des Besitzes der Staatsbürger vorzubeugen, die leicht zu revolutionären Bewegungen führe; er forderte, und zwar zuerst, *ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν* (Arist. Vol. II, 7, 1266b, 40).

Epicharmus aus Kos, der Sohn des Elothales, geb. um 550, gest. zu Syrakus um 460, lässt in der ersten der von Diog. Laërt. (III, 9—17) angeführten Dichtungen einen mit eleatischer, pythagoreischer und besonders mit heraklitischer Philosophie bekannten Mann mit einem der Philosophie fernstehenden Anhänger der religiösen Vorstellungen der alten Dichter und des Volkes sich unterreden. In einem andern der dort erhaltenen Fragmente wird der Unterschied erörtert, der zwischen der Kunst und dem Künstler bestehe, wie auch zwischen der Güte und dem Manne, der gut sei, und zwar in Ausdrücken, die an die platonische Ideenlehre erinnern, aber doch nicht ganz in dem platonischen Sinne zu nehmen sind, der auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen geht, sondern vielmehr im Sinne der Unterscheidung zwischen Abstractem und Concretem. Ein drittes Fragment folgert aus Kunstfertigkeiten der Thiere, dass auch sie Vernunft haben. Ein viertes enthält in seinen Ausdrücken über die Verschiedenheit des Geschmacks Anklänge an die Verse des Eleaten Xenophanes über die Verschiedenheit der Göttervorstellungen. Ein philosophisches System lässt sich dem Epicharmus nicht zuschreiben. Platon sagt Theät. p. 152a, der Komiker Epicharmus huldige, gleich wie Homer, der von Heraklit auf ihren allgemeinsten philosophischen

Ausdruck gebrachten Weltanschauung (die in dem Wahrnehmbaren und Veränderlichen das Reale finde). Classische Aussprüche des Epicharmus sind: *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν, ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν*, und: *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά*. Der römische Dichter Ennius hat ein pythagoreisirendes Lehrgedicht einem (angeblich) epicharmischen nachgebildet. Es gab frühzeitig mancherlei Fälschungen unter dem Namen des Epicharmus.

Der Verfasser der Philolaus-Schrift sieht in den Principien der Zahlen die Principien aller Dinge. Diese Principien sind: das Begrenzende und die Unbegrenztheit. Sie treten zur Harmonie zusammen, welche die Einheit des Mannigfaltigen und die Einstimmigkeit des verschiedenartig Gesinnten ist. So erzeugen dieselben stufenweise zuvörderst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen oder „monadischen" Zahlen, dann die „geometrischen Zahlen", oder die „Grössen", d. h. die Raumgebilde: Punkt, Linie, Fläche und Körper, ferner die Materialität der Objecte (*ποιότης καὶ χρῶσις*), dann die Belebung, die Gesundheit und das Licht (das sinnliche Bewusstsein?) und die höheren psychischen Kräfte, wie Liebe, Freundschaft, Verstand und Einsicht. Das Gleichartige wird durch das Gleichartige erkannt, die Zahl aber ist es, welche die Dinge der Seele harmonisch fügt. Der mathematisch gebildete Verstand ist das Organ der Erkenntniss. Die musikalische Harmonie beruht auf Zahlenverhältnissen (nämlich der Saitenlängen, welchen bei gleicher Dicke und Spannkraft die Höhe der Töne umgekehrt proportional ist), insbesondere die Octave oder die Harmonie im engeren Sinne auf dem Verhältniss 1 : 2, welches die beiden Verhältnisse der Quarte (3 : 4) und Quinte (2 : 3 oder 4 : 6) in sich schliesst. Die fünf regelmässigen Körper: Kubus, Tetraëder, Oktaëder, Ikosaëder, Dodekaëder sind die Grundformen der Erde, des Feuers, der Luft, des Wassers und des fünften, alle übrigen umfassenden Elementes. Die Seele ist durch Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden: dieser ist ihr Organ, aber zugleich auch ihr Gefängniss. Im Haupt des Menschen wohnt der *νοῦς*, im Herzen die *ψυχὴ καὶ αἴσθησις*, im *ὀμφαλὸς* die *ῥίζωσις*, im *αἰδοῖον* die *γέννησις*, es unterscheiden sich nach dieser Stufenordnung von einander *ἄνθρωπος, ζῶον, φυτόν* und *ξυνάπαντα*. Die Seele der Welt verbreitet sich von der Hestia (d. h. dem Centralfeuer) aus, um welches Erde und Gegenerde täglich sich drehen, durch die Sphären der Gegenerde, der Erde, des Mondes, der Sonne, der Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn und des Fixsternhimmels bis zu dem äussersten, Alles umschliessenden „Olympos". Die Welt ist ewig, von dem Einen ihr Verwandten, Mächtigsten und Unübertrefflichsten regiert. Der Führer und Herrscher aller Dinge ist Gott; er ist einheitlich und ewig, beharrlich und unbeweglich, sich selbst gleich, verschieden von allem Anderen. Er umfasst bewachend das All. Philon sagt de mundi opif. 23 A: *μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· ἔστι γάρ, φησίν, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων*. Athenagoras legat. pro Christ. c. 6: *καὶ Φιλόλαος δὲ ὥςπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων*. Offenbar hat der Fälscher, aus dessen Schrift Philon citirt, xenophaneische und platonische Gedanken auf Philolaus übertragen, wie wir anderwärts Stoisches dem Philolaus zugeschrieben finden. Die Lehre von den fünf regelmässigen Körpern ist nicht für vorplatonisch zu halten, da Platon (Rep. VII, 528 b) bezeugt, dass noch keine Stereometrie bestand; die Lehre von der Stufenordnung der Seelenkräfte bei „Philolaus" ist wahrscheinlich eine Benutzung und Corruption platonisch-aristotelischer Gedanken. Gegen diese und andere von Schaarschmidt erhobene Bedenken hält Zeller (I, 4. Aufl. S. 261 ff.) die Echtheit des grösseren Theils der Fragmente aufrecht. Als ein Hauptgrund für die Echtheit gilt ihm das (freilich erst durch Ausscheidung mehrerer Stellen resultirende) Fehlen des platonisch-aristotelischen Gegensatzes von

Stoff und Form, Geist und Materie, des transcendenten Gottesbegriffs, der Ewigkeit der Welt, der platonisch-aristotelischen Astronomie, der Weltseele und der entwickelten Physik des Dialogs Timäus und die weitreichende Uebereinstimmung in Ton, Darstellung und Inhalt mit dem Bilde, welches wir uns von einem Pythagoreer der sokratischen Zeit machen müssen. Die Unechtheit gewisser Fragmente ist als ausgemacht anzusehen, insbesondere die des Stobäus-Fragmentes *περὶ ψυχῆς* aus Ecl. Phys. (c. 20, S. 420 ed. Heeren), welches die Weltewigkeit und die Herrschaft Gottes als des Vaters und Werkmeisters lehrt. Aber daraus geht noch nicht mit Sicherheit hervor, dass auch alle übrigen Fragmente gefälscht sind, indem wir sehr wohl unter dem Namen eines und desselben Schriftstellers theils echte, theils unechte Fragmente besitzen können. Zeller hat es wahrscheinlich gemacht, dass Aristoteles eine Schrift des Philolaus gekannt hat, aus der uns manche Fragmente überliefert sind, und bei der näheren Untersuchung der einzelnen Fragmente stellt sich überhaupt heraus, dass sich gegen eine grössere Anzahl keine entscheidenden Gründe vorbringen lassen.

§ 17. Die eleatische Lehre von der Einheit des Alls wurde in etwas unvollkommener Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, als Lehre von dem Sein durch Parmenides von Elea weiter entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die vulgäre Annahme einer Vielheit von Objecten und eines Werdens und Wechselns durch Zenon von Elea vertheidigt, endlich mit einer Abschwächung ihrer Eigenthümlichkeit der älteren Naturphilosophie näher gebracht durch Melissus aus Samos.

Ueber die eleatischen Philosophen und ihre Lehre, namentlich auch über eine in Frage kommende pseudo-aristotelische Schrift von geringem Umfange, und über Xenophanes insbesondere handeln: Joh. Gottfr. Walther, eröffnete eleatische Gräber, 2. Aufl., Magdeburg und Leipzig 1724. Geo. Gust. Fülleborn, liber de Xenophane, Zenone, Gorgia Aristoteli vulgo tributus, passim illustr. commentario, Hal. 1789. Joh. Gottl. Buhle, commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam, Gott. 1790, in: Comm. soc. Gott. vol. X, p. 157 sqq. G. Ludw. Spalding, vindiciae philosophorum Megaricorum subjecto commentario in primam partem libelli de Xenophane, Zenone, Gorgia, Berol. 1793. Fülleborn, Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides, in den Beiträgen zur Gesch. der Philos., Stücke 6 u. 7, Jena 1795. Chr. Aug. Brandis, comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton. 1813. Vict. Cousin, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée, abgedr. in: Nouveaux fragmens philos., Paris 1828, p. 9—95. Sim. Karsten, philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae, Amsterdam 1835 ff., vol. I, 1: Xenophanis Colophonii carm. rel.; I, 2: Parmenid. Krische, Forschungen I, S. 86—116. Theod. Bergk, commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marburgi 1843. Aug. Gladisch, die Eleaten und die Indier, Posen 1844. Frid. Guil. Aug. Mullach, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum philos. fragmentis, Berol. 1845, auch in: Fragm. ph. Gr. I, p. 101 sqq. E. Reinhold, de genuina Xenophanis disciplina, Jenae 1847. F. Ueberweg, über den hist. Werth der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia, in: Philol. VIII, 1853, S. 104—112 (wo Ueberweg nachzuweisen gesucht hat, dass der zweite Theil der Schrift, d. h. Cap. 3 und 4, nicht einen zuverlässigen Bericht über Xenophanes, wohl aber über Zenon enthalte) und ebd. XXVI, 1868, S. 709—711. Conr. Vermehren, die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift *περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου*, Jena 1861. Paul Rüffer, de philos. Xenophan. Coloph. parte morali, diss. inaug., Lips. 1868. (Von einer Moralphilosophie des Xenoph. kann aber kaum die Rede sein.) Franz Kern, quaestionum Xenophanearum capita duo (Progr. scholae Portensis), Numburgi 1864; symbolae criticae ad libellum Aristotelicum de Xenoph. etc., Oldenburg 1867; *Θεοφράστου περὶ Μελίσσου*, im Philol. XXVI, 1868, S. 271—289; Beitrag zur Darstellung der Philosopheme des Xeno-

phanes, Gymn.-Progr., Danzig 1871; ders., über Xenophanes von Kolophon, Gymn.-Pr., Stettin 1874; ders., Untersuch. üb. d. Quellen f. d. Philos. des Xen., G.-Pr., ebd. 1877. (Kern tritt namentlich für die historische Glaubwürdigkeit des Abschnittes über Xenophanes in der Schrift de Xenophane, Zenone, Gorgia mit den sogleich anzuführenden Gründen ein und stellt so die philosophische Bedeutung des Xenophanes mit Recht höher als Zeller und Andere. S. üb. diese Schrift auch noch H. Diels, Doxogr., Prolegg. 109—113.) G. Teichmüller, Xenophanes, Studien zur Gesch. d. Begr., S. 591—623.

Dass die unter den aristotelischen Schriften auf uns gekommene, von Einigen dem Theophrast zugeschriebene, höchst wahrscheinlich jedoch erst von einem späteren Peripatetiker verfasste Abhandlung de Xenophane, Zenone, Gorgia in ihrem ersten Abschnitt (Cap. 1 und 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handle, hat bereits Buhle in der oben angeführten Abhandlung über den Pantheismus bemerkt, das Gleiche hat Spalding nachgewiesen, und nimmt mit ihm auch Fülleborn, der früher anders geurtheilt hatte, in den oben angeführten „Beitr.“ an, ebenso auch Brandis und alle späteren Forscher, da es aus der Vergleichung mit den anderweitig uns bekannten Lehren des Melissus sich ganz evident ergiebt. Auf wen der zweite Abschnitt (Cap. 3 und 4) geht, ob auf Xenophanes oder auf Zenon, ist lange Zeit unentschieden gewesen. Doch kann jetzt als gesichert gelten, dass die Lehre des Xenophanes darin dargestellt wird. Der letzte Abschnitt (Cap. 5 und 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias. Während nun die Berichte über Melissus und Gorgias im Wesentlichen für treu gelten, ist der über Xenophanes vielfach als unhistorisch angegriffen worden, und zwar hauptsächlich deshalb, weil er Lehren dem Xenophanes zuschreibe, die nach den sonstigen Nachrichten diesem nicht zugesprochen werden dürften. Es geht dies namentlich auf die Angabe der Schrift, Xenophanes habe sein All weder begrenzt noch grenzenlos, weder bewegt noch ruhend angenommen, die mit der Erwähnung des Xenophanes bei Aristoteles Metaph. I, 5 nicht harmoniren soll, wonach dieser Philosoph nichts klar gemacht habe (*οὐδὲν διεσαφήνισεν*) und die Frage nach der begrifflichen (und daher begrenzten) oder materiellen (und daher unbegrenzten) Natur des Einen (dem Beruhen derselben auf dem Begriff des Seins, wie von Parmenides, oder auf der continuirlichen Ausdehnung des Substrats alles Existirenden, wie von Melissus angenommen wurde) sich überhaupt nicht vorgelegt habe. Allein diese Stelle besagt weiter nichts, als dass Xenophanes sich nicht deutlich ausgesprochen, und dass er noch nicht auf die von Parmenides und Melissus behandelten Probleme gekommen sei. Nun findet sich aber diese angezweifelte Lehre nicht nur in dem betreffenden Abschnitt der Schrift de Xenoph., Zen., Gorg. dem Xenophanes zugeschrieben, sondern auch in der *φυσικὴ ἱστορία* des Theophrast, aus der uns diese Notiz bei Simplicius in Aristot. Phys. fol. 56 aufbewahrt ist. Die Worte lauten: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν, καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος*, und bedeuten nach der einfachsten Erklärung: Xenophanes habe gelehrt, Keines von beiden, weder das Begrenzt-, noch das Unbegrenztsein, weder das Bewegtwerden noch das Ruhen, komme dem Seienden zu, und nicht, wie Manche meinen: Er habe weder das Eine noch das Andere gelehrt. Demnach haben wir keinen Grund, an der Wahrheit dieser wichtigsten Angabe in der fraglichen Schrift zu zweifeln, und was ausserdem darin über Xenophanes berichtet ist, verträgt sich mit dem auch sonst Ueberlieferten. Zweitens, meint man, sei in dem Abschnitt über Xenophanes dialektisches und methodisches Denken zu finden, das dem von Aristoteles Metaph. I, 5 als ungeübteren Denker (*μικρὸν ἀγροικότερον*) bezeichneten ersten der Eleaten nicht zugetraut werden könne. Allein Aristoteles begreift unter dem erwähnten Prädicat auch den ohne Zweifel methodisch und dialektisch geschulten Melissus, also sein Zeugniss wird hier nicht schwer wiegen. Dagegen werden wir allerdings

die zusammenhängende Form der Beweisführung und die regelrechte Durchführung der Antinomien nicht dem vorparmenideischen Dichterphilosophen zuschreiben, sondern dem Berichterstatter, der, was er in dem xenophaneischen Gedicht an Dilemmen und Beweisen zerstreut vorfand, wahrscheinlich in die vorliegende Form brachte, so dass der Inhalt trotzdem als durchaus xenophaneisch gelten kann. Drittens wird gegen die historische Glaubwürdigkeit des Abschnittes über Xenophanes eingewandt, es fänden sich auch sonst historische Ungenauigkeiten darin, von denen die erheblichste die erscheint, dass der Verfasser sagt, nach Anaximander sei das All Wasser. Allein, wenn Anaximander lehrte, dass aus der Mischung von Kaltem und Warmem das Flüssige hervorgegangen sei, und dies letzte gleichsam als den Stoff der Welt betrachtete, so konnte ein Berichterstatter sehr wohl bei einer beiläufigen Bemerkung sagen, das All sei nach Anaximander Wasser, indem er dies nicht auf den Anfang, sondern auf eine spätere Periode bezog. — So spricht nichts Entscheidendes gegen die historische Treue des Berichtes über Xenophanes, und derselbe ist demnach als Quelle für die Darstellung der xenophaneischen Lehre zu benutzen.

Die erhaltenen Fragmente der Schriften der Eleaten sind nicht sehr umfangreich, geben uns aber ein völlig gesichertes und hinsichtlich der Grundgedanken auch zureichend vollständiges Bild der eleatischen Philosophie.

§ 18. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. um 570 v. Chr., der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod und stellt die Lehre von der Einen, allwaltenden Gottheit auf. Dieser einige Gott ist ihm aber zugleich die Welt, ist nicht geworden — denn das Seiende kann nicht werden —, ist ohne Bewegung und Veränderung, den ganzen Raum ausfüllend. Er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens. Mit diesen Sätzen von dem Einen und allein Seienden ist Xenophanes der Stifter der eleatischen Schule und zugleich der erste Metaphysiker.

Die Xenophanes betreffende Litteratur s. im vorigen Paragraphen.

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. IX, 19) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas begonnen und ist mehr als 92 Jahre alt geworden. Seinen Lebensunterhalt hat er sich durch den Vortrag seiner Gedichte erworben. Wenn er, wie nach einem seiner Fragmente bei Athen. Deipnos. II, p. 54 vermuthet werden kann, bald nach der Expedition der Perser unter Harpagus gegen Ionien (545 v. Chr.) aus seiner Heimath vertrieben worden ist, so muss er um 570 geboren sein. Apollodorus bei Clem. Al. Strom. I, 1, 301 c setzt seine Geburt in Ol. 40 (620 v. Chr., s. G. F. Unger, Apollodor üb. Xenoph., in: Philol. Bd. 43, 1884, S. 209—218); wahrscheinlicher ist die Angabe (bei Diog. L. IX, 20), seine Blüthe falle in Ol. 60 (540 v. Chr.). Daraus würde sich ergeben, dass seine Geburt in Olymp. 50 fällt. Dass er den Pythagoras überlebt hat, wie gewöhnlich angenommen wird, lässt sich nicht nachweisen; er wird aber seinerseits bereits von Heraklit genannt, der ihm πολυμαθίη zuschreibt ebenso wie dem Pythagoras. In seinem höheren Alter lebte er in Elea (Ἐλέα, Ὑέλη, Velia), einer Colonie der um 544 v. Chr., um der Perserherrschaft zu entgehen, ausgewanderten (nach Boeckh ursprünglich äolischen) Phokäer. Von seinen Gedichten haben sich Fragmente,

von den philosophischen jedoch nur wenige, erhalten. Seine Dichtung trägt durchweg einen sittlich-religiösen Charakter. In einem von Athenaeus (XI, p. 462) erhaltenen längeren Fragmente, wo er ein heiteres Gastmahl schildert, fordert er auf, zuerst die Gottheit (die Xenophanes bald durch *θεός*, bald durch *θεοί* bezeichnet) mit reinen, heiligen Worten zu preisen, mässig zu sein, von Beweisen der Tugend zu reden, nicht von Titanenkämpfen und ähnlichen Fabeln der Alten (*πλάσματα τῶν προτέρων*); in einem andern Fragmente (bei Athen. X, p. 413 sq.) warnt er vor Ueberschätzung der Ueberlegenheit in den Kampfspielen und hält es nicht für billig, dieselbe der Geistesbildung vorzuziehen (*οὐδὲ δίκαιον, προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*).

Dem sechsten Jahrhundert v. Chr. gehört auch das reformatorische Auftreten des Buddhismus in Indien an; die Annahme aber, dass hiermit die von Xenophanes gegen die homerisch-hesiodische Mythologie geübte Polemik im Zusammenhange stehe, wäre äusserst gewagt. Auch ein Einfluss des Parsismus, der das Gute dem Bösen mittelst einer moralischen Abstraction, wie sie in solcher Art dem älteren Hellenismus fremd ist, scharf entgegensetzt, lässt sich kaum annehmen.

Dass der Gott des Xenophanes die Einheit der Welt selbst oder das Weltganze sei, ist schon früh angenommen worden. Zwar finden wir diese Lehren von der Identität Gottes und des Weltganzen und von der Einheit der Welt nicht in den auf uns gekommenen Fragmenten des Xenophanes selbst, aber sie sind doch sonst auf das Sicherste bezeugt. In dem platonischen Dialog Sophistes (p. 242) sagt der Leiter der Unterredung, ein Gast aus Elea, in zusammenfassendem Ausdruck: das Eleatengeschlecht bei uns, vom Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in seinen philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, dass dasjenige Eins sei, was man Alles zu nennen pflegt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Die „noch Früheren" sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die eine allherrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph. I, 5, 968 b, 21: „Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter den eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt — hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt, so dass man nicht sieht, ob er eine begriffliche (und daher begrenzte) Einheit, wie später Parmenides, oder eine materielle (und daher unbegrenzte), wie später Melissus, meine; er scheint diesen Unterschied noch nicht ins Auge gefasst zu haben, sondern sagt nur, auf das All blickend, „das Eine sei der Gott" (*Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας — εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Auch liegt kein Grund vor, den Xenophanes von dem zusammenfassenden Ausdruck bei Aristoteles Metaph. I, 5, 986 b, 10: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο*, auszunehmen, zumal er unmittelbar darauf unter den Betreffenden genannt wird. Theophrast sagt (nach Simpl. zur aristotelischen Physik fol. 5 b, S. 22 ed. Diels) *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαι*, und weiter: *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης* (aus dieser Stelle scheint der für das eleatische Seiende übliche Ausdruck: *ἓν καὶ πᾶν* entnommen), wie er von Parmenides sagt (Theophrast. ap. Alexandrum Aphrodisiensem in Ar. Metaph. ed. Bon. p. 24, Schol. in Arist. ed. Brandis p. 536 a, 13): *κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγέν[ν]ητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων*. Die Einheit Gottes bewies Xenoph. daraus, dass Gott das Beste von Allem sei (Simpl. ebendas.: *ὃν [θεὸν] ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησίν, ὄντων ὁμοίως ὑπάρχειν ἀνάγκη πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός*). Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. hypotyp. Pyrrhon. I, 224) legt ihm die Worte in den Mund, wohin er auch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm Alles in eine Einheit auf (*ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο, πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην*).

Die Darstellung der xenophaneischen Lehre in der Schrift de Xenoph., Zen., Gorg. schliesst mit den Worten als dem Resultate 977 b. 18: *κατὰ πάντα δὲ οὕτως ἔχειν τὸν θεόν, ἀΐδιόν τε καὶ ἕνα, ὅμοιόν τε καὶ σφαιροειδῆ ὄντα, οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον, οὔτε ἠρεμεῖν οὔτε ἀκίνητον εἶναι.* Wenn Gott hier als kugelförmig bezeichnet wird, so beruht diese Ansicht des Xenophanes als historisch beglaubigt nicht nur auf dem Zeugniss dieser Schrift, sondern sie wird auch sonst bestätigt, z. B. Sext. Hyp. Pyrrh. I, 224, woselbst man auch die Worte des Timon: (*Ξενοφ.*) *θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ* darauf beziehen kann; ebd. III, 218; Cic. Acad. II, 37, 118 u. s. w. Sodann widerspricht diese Lehre von der Kugelgestalt Gottes nicht der darauf folgenden Angabe, dass Gott weder begrenzt noch grenzenlos sei, womit nicht ausgedrückt sein soll, dass Gott über die Räumlichkeit erhaben ist, sondern nur, dass er einerseits als Kugel nicht grenzenlos ist und andererseits als Einer, der nichts neben sich hat, allen Raum erfüllt, nicht durch etwas Anderes begrenzt ist. Und wenn es weiter heisst, dass er weder bewegt sei, noch ruhe, so heisst dies, dass er keiner Bewegung fähig ist, weil die Bewegung der Einheit widerstreitet, dass er dagegen auch nicht in dem Zustand starrer Ruhe sich befinde, wie sie nur in dem Nichtsein gedacht werden könne. Es ist bei diesen Angaben also nicht an spätere Abstractionen von allem Sinnlichen und von dessen Bestimmungen zu denken.

In einigen seiner Verse spricht sich eine entschieden skeptische Stimmung aus, die seinem sonst zuversichtlichen Dogmatismus zu widersprechen scheint. Sext. Emp. adv. Math. VII, 49 u. 110, VIII, 326 u. A.:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σοφὸς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Offenbar hält er die Erkenntniss der Wahrheit nicht für unmöglich, aber der Erkennende soll selbst kein Kriterium dafür haben. Diese skeptischen Aeusserungen gehören wahrscheinlich einer früheren Periode seines Lebens an, wo ihm die Einheitslehre noch nicht feststand, wie deutlich hervorgeht aus Versen, die ihm Timon bei Sext. Emp. Hypot. Pyrrh. II, 224 in den Mund legt, und aus der Achtung, die ihm eben dieser skeptische Spötter zu Theil werden lässt.

Die eigenen philosophischen Aussprüche des Xenophanes, so weit wir sie noch besitzen, sind folgende. Bei Clem. Alex. Strom. V, 601c und Euseb. Praeparat. evang. XIII, 13:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.

Bei Sextus Empir. adv. Math. IX, 144, vgl. Diog. L. IX, 19:

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Bei Simplic. ad Arist. phys. fol. 6A:

Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδὲν
Οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε (oder *ἄλλοθεν*) *ἄλλῃ.*

Ebendaselbst:

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Des Widerspruchs, dass bei der Alleinslehre nichts zu sehen, nichts zu hören, nichts zu regieren, ausser dem Alleinen auch nichts zu denken ist, scheint sich Xenophanes nicht bewusst geworden zu sein.

Bei Clem. Alex. Strom. V, 601c und Euseb. Praepar. evang. XIII, 13:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (ἔδειν τε?)
Τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. —

Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Καὶ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.

Vgl. Clem. Alex. Strom. VII, p. 711b: *ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης· Αἰθίοπές τε μέλανας σιμούς τε, Θρᾷκές τε πυῤῥοὺς καὶ γλαυκοὺς* (scil. *τοὺς θεοὺς διαζωγραφοῦσιν*), was auch Theodoret. Graec. affect. curat. Serm. III, p. 49 ed. Sylb. mittheilt. — Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Ebendaselbst I, 289: *Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη,*

Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Arist. Rhet. II, 23, p. 1399b, 6: *Ξενοφάνης ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* Ebendas. 1400b, 5: *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν, ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.*

Der Vers bei Sext. Emp. adv. Math. X, 313:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ,

den wir auch bei Stob. Ecl. phys. I, p. 294 ed. Heeren finden, ist häufig dem Xenophanes abgesprochen worden, so schon von Meiners, Heeren, Karsten u. A. Aristoteles bezeugt Metaph. I, 8, p. 989a, kein Philosoph habe die Erde in dem Sinne, wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, als einziges materielles Princip angesehen. Also können wir die Lehre, dass die ganze Welt aus Erde hervorgehe, nicht dem Xenophanes zuschreiben; wie aber der Vers zu erklären ist, muss bei der Unkenntniss des Zusammenhangs unentschieden bleiben. Wenn man meint, für die Unechtheit spreche das *κατ' ἐνίους* bei Sextus, so ist darauf mit Kern, über Xenoph. v. Kol. p. 27, zu erwidern, dass sich das *κατ' ἐνίους* nicht auf den Vers bezieht, sondern darauf, dass in Folge des Verses einige dem Xenophanes die Lehre zugeschrieben hätten, Alles entstehe aus Erde, sowie kurz darauf berichtet wird, nach Einigen lasse Xenophanes Alles aus Erde und Wasser entstehen, wofür der folgende Vers als Beleg angeführt wird, Sext. Empir. adv. Math. IX 361; X, 313 u. A.:

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

Bei Stobäus, Florileg. XXXIX, 41 und Eclog. I, p. 224:

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Bei Plutarch Sympos. IX, p. 746b:

Ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν.

Von den physikalischen Theoremen des Xenophanes ist neben der Grundlehre, dass Erde und Wasser die Elemente alles Gewordenen seien, das bemerkenswertheste die schon von Empedokles (in den von Arist. de coelo II, 12, p. 294a, 25 angeführten Versen: *εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ, ὃς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσης ῥηθέντα ματαίως ἐκκέχυται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων*) bekämpfte Ansicht, dass die Erde nach unten, wie auch die Luft nach oben, sich unbegrenzt weit hin erstrecke; die betreffenden Verse theilt Achilles Tatius mit in seiner Isagoge ad Aratum (bei Petav. doctr. temp. III, 76):

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
Αἰθέρι προςπλάζον· τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

Vgl. auch de Xenoph., Zen., Gorg. c. 2, 976a, 32: *ὡς καὶ Ξενοφάνης ἄπειρον τό τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι.* Mit dieser Lehre von der Welt stimmt nicht zusammen die Doctrin, dass die Gottheit kugelförmig sei, und es lässt sich nicht angeben, ob und wie Xenophanes diese beiden Angaben mit einander zu vereinigen im Stande war. Die Gestirne hielt Xenophanes (nach Stob. Ecl. I, 522) für feurige Wolken; auch die Iris war ihm ein *νέφος*. Die Beobachtung, dass sich Versteinerungen von Seethieren in den syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Hippolytus, adv. haereticos I, 14) durch die Annahme, dass einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser ausweitete.

§ 19. Parmenides aus Elea, geboren um 515—510 v. Chr., so dass seine Jugend in die Zeit des Alters des Xenophanes fällt, präcisirt die von Xenophanes unklarer ausgesprochenen Gedanken, führt sie mit bedeutender philosophischer Kraft weiter aus und begründet sie genauer und tiefer. Er hat zuerst den Gegensatz zwischen dem unwandelbaren, wahren Sein, das durch das Denken ergriffen und begriffen wird, und dem trügerischen Schein des Werdens, welchen die Sinne bieten, und in Folge dessen auch den Gegensatz zwischen Wissen und Meinen in voller Schärfe hingestellt. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; es giebt kein Werden. Das Seiende existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Das Denken ist mit dem Sein identisch; was nicht ist, ist undenkbar. Von dem Einen, das allein wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntniss gewinnen; der Sinnentrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen.

In der Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides hypothetisch aufstellt, geht er von zwei einander entgegengesetzten Principien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältniss zu einander haben, das dem ähnlich ist, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschliesst.

Amad. Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. Hnr. Stein, d. Fragmente des Parm. *περὶ φύσεως*, in: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii coll., Lips. 1864—1867, S. 763—806. Th. Davidson, the fragments of Parm., in: the Journ. of specul. philos., St. Louis, IV, 1, Jan. 1870. Riaux, Essai sur P. d'Elée, Par. 1840. E. F. Apelt, Parmen. et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. Theod. Vatke, Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, diss. inaug., Berol. 1864. Theod. Bergk, de Parm. Veliens. versibus nobilissimis: *οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτ' οὐδαμῇ* etc., Lect. cat., Halis 1867. Dauriac, les origines logiques de la doctrine

de Parménide, in: Revue philos., 1883, 5. Tannery, la physique de P., in: Revue philos., 1884, 9.

Dass Parmenides durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maassgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Zusammenstellung in dem (von Platon verfassten, aber von Mehreren für unecht gehaltenen) Dialog Sophistes (p. 242) annehmen: „das eleatische Philosophengeschlecht von Xenophanes (und noch Früheren) her.“ Aristoteles sagt (Metaph. I, 5): ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου (nämlich τοῦ Ξενοφάνους) λέγεται μαθητής, wobei das λέγεται nicht auf eine Unsicherheit des Aristoteles über das historische Factum gedeutet werden darf, sondern in der nicht ungewöhnlichen Weise steht, nach welcher λέγεται, ὥς φασιν gebraucht werden, wo von ganz zweifellosen Thatsachen die Rede ist. Theophrast bezeichnet das Verhältniss des Parmenides zu Xenophanes durch den Ausdruck ἐπιγενόμενος (an einer Stelle im ersten Buch seiner Physik bei Alexander von Aphrodisias, Schol. in Arist. ed. Brandis p. 536a 10: τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης). Platon lässt Theät. p. 183e (cf. Soph. p. 217c) den Sokrates sagen, er sei sehr jung mit dem schon sehr bejahrten Parmenides zusammengetroffen (πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ), als derselbe seine philosophischen Lehren vorgetragen habe. Auf diese Erzählung wird in dem Dialog Parmenides die Scenerie gebaut, indem hieran zugleich (p. 127b) bestimmtere Angaben über das damalige Alter des Parmenides (65 Jahre) und seines Begleiters Zenon (40 Jahre) angeknüpft werden. Ob eine Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides wirklich stattgefunden habe oder nur von Platon fingirt werde, ist streitig; doch ist die Geschichtlichkeit dieser Zusammenkunft bei weitem wahrscheinlicher, da Platon sich die Fiction wohl kaum auch nur für eine Scenerie und noch weniger bei der Erzählung im Theätet erlaubt haben würde. Aber auch bei einer blossen Fiction würde Platon nicht allzusehr gegen die chronologische Möglichkeit verstossen haben. Demnach muss die Angabe des Diog. Laërt. (IX, 23), dass die „Blüthe“ des Parmenides in Ol. 69 (504—500 v. Chr.) falle — wonach Parmenides etwa 540 geboren sein müsste — irrthümlich sein. Zudem spricht die wahrscheinliche Bezugnahme auf Heraklit (s. o. § 15) für ein jüngeres Alter; die Schrift des Parmenides scheint erst um 470 verfasst worden zu sein.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohlthätig eingewirkt haben, im Anschluss an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer. Diog. L. sagt (IX, 23): λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων. — Dem sittlichen Charakter und der Philosophie des Parmenides zollt Platon die höchste Achtung; im Sophist. 237a heisst Parmenides ὁ μέγας und im Theätet 183e wird das homerische αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε auf ihn angewandt und weiter von ihm gesagt: καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentation weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten. Dem Xenophanes und Melissus gegenüber, die er beide ungünstig beurtheilt, nennt er den Parmenides Metaph. I, 5: μᾶλλον βλέπων.

Das Lehrgedicht des Parmenides, das bei Sextus Empir. adv. Math. VII, 111 u. A. den wahrscheinlich nicht vom Verfasser selbst gegebenen Titel περὶ φύσεως führt, zerfällt deutlich in zwei ungleiche Hälften, in die Lehre von der Wahrheit (ἡ ἀληθείη oder τὰ πρὸς τὴν ἀληθείην) und in die Lehre vom Schein (τὰ δοξαστά oder τὰ πρὸς δόξαν). Die uns erhaltenen Verse in der Zahl von 155, mit Einschluss von 6 nur in lateinischer Uebersetzung uns überlieferten, finden sich bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 111, bei Diog. Laërt. IX, 22, bei Proklus zu Platons Timäus, bei Simplicius zur Arist. Phys., Cael. Aurelianus de morbis chron. IV, 9 etc.

Der Philosoph lässt sich in diesem Gedicht durch die Göttin der Weisheit, zu deren Sitz ihn Rosse führen, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, die zweifache Einsicht erschliessen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen (*χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ, ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*). Die Wahrheit liegt in der Erkenntniss, dass das Sein ist und das Nichtsein nicht ist; der Trug in der Meinung, dass auch das Nichtsein sei und sein müsse. Parmenides lässt (Proklus, zum platonischen Timäus II, p. 105b ed. Bas.) die Göttin sagen:

Ἡ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ.
Ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
Τὴν δή σοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἐφικτόν)
Οὔτε φράσαις,

woran sich unmittelbar die Worte angeschlossen zu haben scheinen (die von Clem. Alex. Strom. VI, p. 627b und von Plotin Ennead. V, 1, 8 angeführt werden), in welchen eine Identität des Denkens, genauer des Gedachtwerdens, mit dem Sein behauptet wird:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,

d. h. was gedacht wird, ist auch, es lässt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht Existenz hätte, da das Nichts kein Object des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken. Das *νοεῖν* steht in prägnantem Sinne und heisst so viel als Wissen, das Wirkliche denken. — Diese Bedeutung der Worte geht aus dem Zusammenhange und auch aus folgenden Versen hervor (bei Simplic. zur Physik fol. 31, wobei wir in der dritten Zeile nach Bergks Conjectur, Ind. lect., Hal. 1867/68, *οὐδ' ἦν* statt *οὐδὲν* lesen möchten, obgleich *οὐδέν* auch einen erträglichen Sinn giebt):

Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.

Die Lehre, dass das Nichtsein nicht ist, spricht Parmenides auch in dem Verse Plat. Soph. 237a und 258d und in der wohl unzweifelhaft eben hierauf Bezug nehmenden Stelle Aristot. Metaph. XIV, 2 aus: *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα* (nach der Lesart der Handschriften; schwerlich ist mit Bergk, Ind. lect., Hal. 1867/68 *οὐ Δᾶν ᾖ* statt *οὐδαμῇ* zu lesen. Am wahrscheinlichsten ist die Conjectur von Stein, die Fragmente des Parmenid., S. 784 f.: *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα*).

Zur Wahrheit führen nicht die Sinne. die uns Vielheit und Wechsel vorspiegeln, sondern nur die Vernunft, welche das Sein des Seienden als nothwendig, die Existenz des Nichtseins aber als unmöglich erkennt. Parmen. bei Sext. Empir. VII, 111:

Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
Καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Viel feindlicher noch, als dem naiven Beharren im Sinnentrug, tritt Parmenides einer philosophischen Lehre entgegen, die, wie er annimmt, eben diesen Sinnentrug (und zwar nicht als Trug, in welchem Sinne Parmenides selbst eine Theorie des Sinnlichen aufstellt, sondern als vermeintliche Wahrheit) auf eine den Gedanken

selbst fälschende Theorie bringt, indem sie das Nichtsein für identisch mit dem Sein erklärt. Es ist als sicher anzunehmen, dass die heraklitische Theorie gemeint ist, wie sehr auch Heraklit selbst diese Beziehung derselben auf das Vorurtheil der im Sinnenschein befangenen Menge mit Entrüstung abgewiesen haben würde. Das Urtheil des Platon (Theät. p. 179) und des Aristoteles (de anima I, 2, p. 405, a 28: *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*) kommt in dem angegebenen Betracht mit dem parmenideischen überein. Parmenides sagt (bei Simplicius zur Phys. fol. 19a und 25a):

Χρὴ σε λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. —
Πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα,
Αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆσδ', ἣ δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
Πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
Στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, οἱ δὲ φορεῦνται
Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηφότες, ἄκριτα φῦλα,
Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωὐτὸν νενόμισται
Κοὐ τωὐτόν, πάντων τε παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Dem wahrhaft Seienden erkennt Parmenides (in einer längeren Stelle, die Simplicius zur Phys. fol. 31a, b mittheilt) alle die Prädicate zu, die sich an den abstracten Begriff des Seins knüpfen, bestimmt es dann aber doch auch wieder als eine continuirliche vom Mittelpunkt aus gleichmässig nach allen Seiten hin sich erstreckende Kugel, was wir schwerlich als einen nach dem eigenen Bewusstsein des Parmenides bloss symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind. Das wahrhaft Seiende ist ungeworden und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, eingeboren, unbeweglich und ewig; es war nicht und wird nicht sein, sondern ist, als ein Continuum:

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἔπι σήματ' ἔασι
Πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον (*ἀδέητον* conj. Bergk),
Οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
Ἓν ξυνεχές.

Denn welche Entstehung sollte es haben? Wie könnte es wachsen? Es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es selbst das Seiende ist. Es giebt somit kein Werden und kein Vergehen (*τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος*). Das Seiende ist untheilbar, überall sich selbst gleich und beständig mit sich identisch, es existirt selbständig, an und für sich (*τωὐτόν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται*), denkend und alles Denken in sich befassend; es existirt in der Form einer wohlgerundeten Kugel (*πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*).

Die Göttin der Wahrheit geht von der Lehre des Seins zu der des Scheins mit folgenden Versen über:

Ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
Ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Aristoteles meint (Metaph. I, 5), Parmenides habe aus Zwang das eine Seiende geglaubt, sei aber auch genöthigt gewesen, den Erscheinungen zu folgen, und so habe er zwar gemäss der Vernunft das Eine, gemäss der sinnlichen Wahrnehmung Mehreres angenommen, und so sei seine physikalische Lehre entstanden.

Diese Lehre vom Schein ist nun eine theils an Anaximanders Lehre von dem Warmen und Kalten als den zuerst hervortretenden Gegensätzen und an Heraklits Wandlungen des Feuers, theils an die pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die pythagoreische Lehre von den Gegensätzen überhaupt erinnernde Kosmogonie, die auf der Annahme einer durchgängigen Mischung des Warmen und Kalten, Lichten und Dunkeln beruht. Das Warme und Helle ist das ätherische Feuer, welches, als das positive und wirkende Princip, innerhalb der Sphäre des Scheins die Stelle des Seienden vertritt; das Dunkle und Kalte ist die Luft und die aus ihr durch Verdichtung entstandene Erde. Euseb. praepar. evang. I, 8, 7: *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι.* Die Mischung der Gegensätze wird durch die Alles beherrschende Gottheit bewirkt (*Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ*), diese hat als ersten der Götter den Eros entstehen lassen (*πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*), Plat. Sympos. 178 b, wo mit Schanz die Worte *Ἡσιόδῳ* bis *ὁμολογεῖ* nebst (*ὅς*) vor *φησὶ* zu stellen sind; Arist. Metaph. I, 4, 984 b 26. Wie die Glieder gemischt sind, so ist die Denkweise der Menschen; der Leichnam empfindet die Kälte und die Stille, aber nicht das Licht, die Wärme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt. Das Denken richtet sich nach dem Ueberwiegenden der beiden entgegengesetzten Elemente (Parm. bei Theophrast de sensu 3, wo in dem Satze: *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα*, das Wort *τὸ πλέον* wohl nicht das Volle, der erfüllte Raum heisst, sondern das Vorherrschende).

Wenn der Vers in dem längeren Fragment bei Simplic. in Phys. f. 31 a u. ö. (auch bei Plat. Theät. p. 180): *οἷον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι* etc. (mit Gladisch, der ein Analogon zu der Maja der Inder sucht) emendirt werden dürfte: *τῷ πάντ' ὄναρ ἐστίν*, so hätte Parmenides die sinnfällige Vielheit und den Wechsel für einen Traum des Einen wahrhaft Seienden erklärt; aber diese Conjectur ist willkürlich. Auch die Worte Soph. p. 242: *ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*, ferner auch die Doctrin der Megariker von den vielen Namen des Einen Realen, bestätigen das von den Handschriften überlieferte *ὄνομ'*: nur das Eine ist, dessen Name alles das ist, was die Sterblichen für real halten.

Eine Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung hat Parmenides noch nicht aufgestellt. Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittelung; die Entstehung eines Scheins ist nicht erklärt und mit dem obersten Princip der parmenideischen Doctrin unverträglich.

§ 20. Zenon der Eleate, geboren um 490—485 v. Chr., vertheidigt die parmenideische Lehre durch eine indirecte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, dass die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen die Realität der Bewegung vier Argumente: 1) Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen anderen Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 2) Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 3) Der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Moment nur an Einem Orte. 4) Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn der nämliche Punkt durchläuft mit der nämlichen Geschwindigkeit einen gleichen Weg (wenn nämlich

derselbe das eine Mal an einem Ruhenden, das andere Mal an einem Bewegten gemessen wird) das eine Mal in dem halben Zeitabschnitt, das andere Mal in dem ganzen.

Ueber Zenon handeln: C. H. E. Lohse, de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794. Ch. L. Gerling, de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marburgi 1825. Ed. Wellmann, Zenos Beweise gegen die Bewegung und ihre Widerlegungen, G.-Pr., Frkf. a. d. O. 1870. F. Schneider, Zeno aus Elea, in: Philologus, Bd. 35, 1876, S. 612—642. E. Raab, d. zenonisch. Beweise, Pr. d. Studienanst., Schweinf. 1880. C. Dunan, Zenonis Eleatici argumenta, Thèse, Nantes 1884. P. Tannery, le concept scientif. du Continu. Zénon et G. Cantor, in: Rev. philos., Oct. 1885.

Zenon, des Parmenides Schüler und Freund, soll sich (nach Strabon VI, 1) auch an den ethisch-politischen Bestrebungen desselben betheiligt haben und zuletzt (nach Diog. Laërt. IX, 26 und vielen Anderen) bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (oder nach Anderen Diomedon) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldete, gestorben sein.

In dem Dialog Parmenides wird eine in Prosa verfasste Schrift (*σύγγραμμα*) des Zenon erwähnt, welche in mehrere Argumentationsschreiben (*λόγοι*) zerfiel, deren jedes mehrere Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*) aufstellte, um dieselben ins Absurde zu führen und so indirect die Wahrheit der Lehre von dem Einen Sein zu erweisen. Wohl wegen dieser (indirecten) Beweisführung aus Voraussetzungen hat Aristoteles (nach der Angabe des Sext. Emp. adv. Math. VII, 7 und des Diog. L. VIII, 57; IX, 25) den Zenon den Erfinder der Dialektik (*εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς*) genannt. Platon bezeichnet ihn wegen seiner dialektischen Kunststücke als den eleatischen Palamedes (Phädr. 261 d).

Wenn Vieles wäre, argumentirt Zenon (bei Simplic. zu Arist. Phys. fol. 30), so müsste dasselbe zugleich unendlich klein und unendlich gross sein, jenes wegen der Grösselosigkeit der letzten Theile, dieses wegen der unendlichen Vielheit derselben (wobei Zenon das bei der fortschreitenden Theilung beständig sich erhaltende umgekehrte Verhältniss zwischen Grösse und Vielheit der Theile, wodurch stets das gleiche Product sich herstellt, ausser Acht lässt und die beiden Momente: Kleinheit und Vielheit gegen einander isolirt). Das Viele müsste, zeigt Zenon in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentirt Zenon (nach Arist. Phys. IV, 3, vgl. Simplic. in Phys. fol. 130b) gegen die Realität des Raumes: wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müsste der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort ins Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtete Zenon (nach Arist. Phys. VII, 5 und Simplic. zu dieser Stelle) noch folgende Argumentation: Bringt ein fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müsste auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber das Letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Theile ist, kein Geräusch hervorbringen. (Die Argumentationsweise ist der im ersten Beweise gegen die Vielheit analog.)

Die Realität der Bewegung leugnet Zenon nach Diog. L. IX, 72 durch die kurze Begründung: *τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἐστι τόπῳ κινεῖται οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν.* Die ausführlicheren Argumentationen finden sich bei Arist. Phys. VI, 2, p. 233a, 21 und 9, p. 239b, 5 sqq. und den Commentatoren. Es haben diese Beweise in älterer und neuerer Zeit auf die Entwickelung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Sie beruhen auf der Unmöglichkeit, das Unendliche als zu Ende gebracht,

d. h. als abgeschlossen vorzustellen, wonach es auch nicht möglich ist, die Theilung einer endlichen Grösse in unendliche Theile als ausgeführt zu denken. Aristoteles beantwortet die beiden ersten Beweise (ebd. c. 2) mittelst der Bemerkung (p. 233 a, 11): τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος, denn beide, Zeit und Raum, seien etwas Continuirliches (συνεχές); der ins Unendliche theilbare Weg könne daher allerdings in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, da auch diese ebenso ins Unendliche theilbar sei und der Zeittheil dem Raumtheil entspreche; das ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν sei von dem ins Unendliche sich Erstreckenden, dem ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις, zu unterscheiden; das dritte Argument aber (c. 9) durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus den einzelnen (discontinuirlich gedachten) untheilbaren Zeitpunkten oder den „Jetzt" (p. 239 b, 8: οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων). Bei dem vierten Argumente zeigt er die (wie es scheint, bei Zenon schlecht versteckte) Verschiedenheit der Messung auf (p. 240 A, 2: τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν). Ob bei den drei ersten Argumenten (denn bei dem vierten ist der Paralogismus offenbar) die aristotelischen Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionnaire hist. et crit. (Artikel Zenon) bekämpft. Hegel (Geschichte d. Phil. I, S. 316 ff.) vertheidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existirend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involvire, die Realität ab*).

§ 21. Melissus von Samos versucht durch eine direkte Beweisführung die Wahrheit des eleatischen Grundgedankens, dass nur das Eine sei, darzuthun, und führt denselben rein und consequent durch, ohne den Sinnen irgend welche Concession mit einer Scheinlehre zu machen. Er setzt jedoch die Einheit mehr in die Continuität der Substanz, als in die begriffliche Identität des Seins. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

Frz. Kern, zur Würdigung des Melissos v. S., in: Festschr. d. Stettin. Stadtgymn. z. 35. Versamml. dtschr. Philol., Stett. 1880, S. 1—24. (K. sieht in Melissus die höchste dogmatische Ausbildung des Eleatismus, d. h. „der eigenthümlichen philosophischen Richtung, die allein durch Anwendung des Identitätsprincips das wirklich Seiende gewinnen will mit völliger Verleugnung des mit gleicher Macht in uns wirkenden Causalitätsprincips.")

Melissus, der Philosoph, ist höchst wahrscheinlich identisch mit Melissus, dem Staatsmann und Nauarchen, der die Flotte der Samier bei dem Siege über die Athener (440 v. Chr.) befehligte (Plut. Perikl. c. 26, Themist. c. 2; Thucyd. I, 117). In diese Zeit wird demnach auch seine Blüthe fallen.

Mehrere Fragmente aus der in ionischer Prosa verfassten Schrift des Melissus „über das Seiende" (oder: „über die Natur") finden sich bei Simplicius zur arist. Physik (fol. 7; 22; 24; 34) und zur arist. Schrift de coelo (fol. 137); mit denselben stimmt der erste Abschnitt der pseudo-aristotelischen Schrift de Xenophane, Zenone, Gorgia fast ganz genau überein, der zweifelsohne von Melissus handelt. Vgl. die oben (zu § 17) angef. Schriften von Brandis, Mullach u. A.

*) Eine eingehendere Untersuchung über diese Probleme, die nicht dieses Ortes wäre, ist in Ueberwegs „System der Logik", Bonn 1857, S. 184 ff., 409 ff.; 5. Aufl. ebd. 1882, S. 245 ff. und 470 f. geführt.

Wenn nichts wäre, argumentirt Melissus, wie wäre es dann auch nur möglich, davon zu reden als von einem Seienden?

Wenn aber etwas ist, so ist dieses entweder geworden oder ewig. Wäre es geworden, so müsste es entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein. Aber aus Nichtseiendem kann nichts werden, und aus Seiendem kann nicht das Seiende überhaupt geworden sein, weil dann ja schon Seiendes da war und nicht erst ward. Also ist das Seiende nicht geworden, also ewig. Auch wird das Seiende nicht untergehen, da es weder zu Nichtseiendem werden kann, noch, wenn es wiederum zu Seiendem würde, untergegangen wäre. Immer also war es und wird es sein.

Also ungeworden und unvergänglich, hat das Seiende keinen Anfang und kein Ende, ist also unendlich, wobei freilich der Sprung von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche auffallen muss, der wohl wesentlich dazu beigetragen hat, dem Melissus seitens des Aristoteles den Vorwurf des ungeübteren und plumpen Denkens zuzuziehen Metaph. I, 5; Phys. I, 3: *ὁ Μελίσσου λόγος φορτικός*, Melissus selbst mit Xenophanes zusammen *μικρὸν ἀγροικότερος* genannt. Jedoch ist kaum anzunehmen, dass Melissus, der sich als sonst gewandten dialektischen Denker zeigt, zwischen der Unendlichkeit der Zeit und der des Raumes so wenig habe scheiden können, dass er die letztere aus der ersteren gefolgert habe. Es wird sich wohl, wie Kern a. a. O. S. 15 meint, so verhalten, dass die Trennung der beiden für ihn ein unvollziehbarer Gedanke war, und dass er nun freilich, anstatt diese Untrennbarkeit als Axiom aufzustellen, den Schein eines Syllogismus erweckte.

Als unendlich ist das Seiende eins; denn zwei oder mehrere Seiende würden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein.

Als einheitlich ist das Seiende unveränderlich; denn jede Veränderung würde es zu einer Mehrheit machen; es ist insbesondere unbewegt; denn es giebt kein Leeres, in welchem es sich bewegen könnte, da das Leere ein existirendes Nichtseiendes wäre, und in sich selbst kann es sich um seiner Einheit willen auch nicht bewegen, denn es würde dadurch das Eine ein Getheiltes, also Vieles werden.

Trotz der unendlichen Ausdehnung, welche Melissus dem Seienden zuschreibt, will er dasselbe nicht körperlich genannt wissen, da jeder Körper Theile habe, also nicht eine Einheit sein könne, wiewohl er sich nach Aristoteles die Natur des Einen materiell zu denken scheint (Metaph. I, 5).

§ 22. Die jüngeren Naturphilosophen behaupten mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz, nehmen aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unabänderlicher Substanzen an, und führen auf den Wechsel der Verhältnisse derselben zu einander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um den geordneten Wechsel der Beziehungen zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine geistige Macht neben den materiellen Substanzen an, die Atomistiker aber (Leukippus und Demokritus) suchen aus Materie und Bewegung allein alle Erscheinungen zu verstehen. Der Hylozoismus der älteren Naturphilosophen wird durch die Sonderung der bewegenden Ursache von dem Stoff principiell aufgehoben, wirkt aber thatsächlich noch sehr beträchtlich nach, zumeist in den Anschauungen des Empedokles, doch auch

in denen des Anaxagoras und der Atomistiker, obschon Anaxagoras (und, sofern Liebe und Hass als eine selbständige von den materiellen Elementen getrennte Macht vorgestellt werden, auch Empedokles) im Princip zum Dualismus zwischen Geist und Stoff, die Atomistiker aber zum Materialismus fortgehen.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstractionen fortgegangen; nachdem aber auf diesem Wege in der eleatischen Philosophie zu dem abstractesten aller Begriffe, dem Begriff des Seins, gelangt, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüsst worden war, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Princip selbst so zu fassen, dass ohne Verleugnung der Einheit und Constanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäss haben sie das Werden und sich Verändern, welches (gleich dem Sein) in den Naturanschauungen der älteren Philosophen unerklärt blieb und als dem Stoff vermöge der inneren Lebendigkeit desselben ursprünglich zukommend erschien, durch Reduction auf die Bewegung (Verbindung und Trennung) des Seienden, welches sie als unveränderlich fassen, begrifflich zu bestimmen gesucht. Die Grenze zwischen beiden Entwickelungsreihen liegt in der eleatischen Philosophie, besonders in der bestimmteren Ausführung derselben durch Parmenides. Heraklit, der später als Xenophanes, aber früher als Parmenides gelehrt hat, gehört auch dem Charakter seiner Doctrin nach zu den früheren Denkern und ist nicht mit der durch Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker gebildeten Gruppe zusammen von den früheren Naturphilosophen abzusondern.

§ 23. Empedokles von Agrigent, geboren um 490 v. Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Principien oder „Wurzeln" der Dinge auf und fügt denselben zwei ideelle Principien als bewegende Kräfte bei: die Liebe als das Vereinende und den Hass als das Trennende. Die Perioden der Weltbildung beruhen auf der abwechselnden Prävalenz von Liebe und Hass; es giebt Zeiten, in welchen durch den Hass alles Verschiedenartige von einander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren materiellen und ideellen Elementen vermöge der gleichartigen materiellen und ideellen Elemente, die in uns sind.

Ueber Empedokles handeln insbesondere: Frid. Guil. Sturz, de Empedoclis Agrigentini vita et philosophia expos., carminum reliq. coll., Lips. 1805. Amadeus Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810. H. Ritter, über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolfs literarischen Analekten, Bd. II, 1820, S. 411 ff. Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles, Berlin 1830. Simon Karsten, Emp. Agrig. carminum reliquiae (als 2. Bd. der Reliquiae phil. vet. Graec.), Amst. 1838. Th. Bergk, Emp. fragmenta, in: Poët. lyr. Gr.; de prooemio Empedoclis, Berol. 1839. Krische, Forschungen I, S. 116—129. Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles, Meiningen 1844, und Zeitschr. f. A. W. 1845, S. 883 ff. K. Steinhart, Empedocles, in: Allgem. Encyclop. der Künste u. Wissensch. von Ersch und Gruber, Sect. I, B. 34, S. 83—105. Mullach, de Emp. prooemio, Berol. 1850; quaestionum Emp. spec. sec., Pr. d. Coll. fr., ebend. 1853; philos. Gr. fragm. I, XIV ff. 15 ff. Heinrich Stein, Emp. Agrig. fragmenta ed., praemissa disp. de Empedoclis scriptis, Bonnae 1852. W. Hollenberg, Empedoclea, Berlin 1853 (Gymnasial-Programm). E. F. Apelt,

Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856. A. Gladisch, Empedokles und die Aegypter, eine hist. Untersuchung, mit Erläuterungen aus den ägypt. Denkmälern von H. Brugsch und Jos. Passalacqua, Leipzig 1858; vgl. Gladisch, Emp. und die alten Aegypter, in Noacks Jahrb. für speculat. Philos., 1847, Heft 4, No. 32, Heft 5, No. 41; das mystische vierspeichige Rad bei den alten Aegyptern und Hellenen, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XV, Heft 2, S. 406 f. H. Winnefeld, die Philosophie des Empedokles, Donaueschinger Gym.-Programm, Rastatt 1862. F. Henneguy, Panthéia, étude antique, Paris 1874. Reinh. Merzdorf, quaestiunculae Empedocleae, in: Commentationes philologae (Gratulationsschriften zum 25jähr. Prof.-Jub. von G. Curtius), Lpz. 1875, S. 53—56. R. Schläger, Emped. Agrigent. quatenus Heraclitum Ephesium in philosophia secutus sit, G.-Pr., Eisenach 1878. E. Baltzer, Emped., eine Studie zur Philos. d. Griechen, Lpz. 1879. H. Diels, Studia Empedoclea, in: Hermes, 15, 1880, S. 161—179; ders., Gorgias u. Emp., in: Sitzungsber. d. Ak. d. W. z. Berl., 1884, S. 343—368. Ge. Frdr. Unger, die Zeitverhh. des Anaxag. u. Empedokles, in: Philologus, Supplementband 1883, S. 511—550.

Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) müssen wir den Empedokles für einen etwas jüngeren Zeitgenossen des Anaxagoras halten, welcher Letztere wahrscheinlich gegen 500 v. Chr. geboren ist. Nach Aristoteles (bei Diog. Laërt. VIII, 52; 74) ist er sechzigjährig geworden. Sein Leben wird ungefähr zwischen 490 und 430 (oder um Weniges später) zu setzen sein. Seine Blüthe (das 40. Jahr) wird in d. 84. Olymp., also in 444 v. Chr., verlegt (Diog. L. VIII, 74). Die Familie gehörte der demokratischen Partei zu Agrigent an, für die auch Empedokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Die ihm angebotene königliche Würde soll er verschmäht haben. Durch griechische Städte in Sicilien und Italien zog er als Arzt, Sühnpriester, Redner und Wunderthäter umher, er selbst schrieb sich magische Kräfte zu. Wahrscheinlich starb er im Peloponnes, nachdem er sich die Missgunst des Volkes zugezogen und seine Vaterstadt hatte verlassen müssen. Doch waren über seinen Tod die verschiedensten Sagen im Umlaufe. Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25; Sext. Emp. VII, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben, wie den Zenon den der Dialektik.

Wir wissen mit Gewissheit nur von zwei Schriften, die Empedokles verfasst hat: *περὶ φύσεως* und *καθαρμοί* (Diog. L. VIII, 77); der (ebend. erwähnte) *ἰατρικὸς λόγος* kann ein Theil der *φυσικά* gewesen sein, und die Tragödien, die Einige ihm beilegten, sprachen Andere ihm ab (Diog. L. VIII, 57). Vielleicht sind dieselben (wie sich nach Suidas s. v. *Ἐμπ.* annehmen lässt) von seinem gleichnamigen Enkel verfasst worden. Aus seinen Gedichten sind uns gegen 450 Verse erhalten.

Empedokles bekämpft die Annahme, dass etwas, was vorher nicht war, entstehen, und dass etwas in nichts vergehen könne; es giebt nur Mischung und Trennung, Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Plut. Plac. phil. I, 30 u. A.:

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
Θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
Ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
Ἐστί. φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Die Mischung beruht auf der Liebe (*φιλότης, στοργή, Ἀφροδίτη*), die Trennung auf dem Hass (*Νεῖκος*); jener giebt er das Prädicat *ἠπιόφρων*, diesen dagegen nennt er *οὐλόμενον, λυγρόν, μαινόμενον*, so dass ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft, wie Aristoteles Metaph. I, 4 bemerkt. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind: Feuer (*πῦρ, ἠλέκτωρ, Ἥφαιστος, Ζεὺς ἀργής*), Luft (*αἰθήρ, οὐρανός, Ἥρη φερέσβιος*), Wasser (*ὕδωρ, ὄμβρος, πόντος, θάλασσα, Νῆστις*, das letzte Wort ist wahrscheinlich der Name einer sicilischen Wassergöttin) und Erde (*γῆ*,

χθών, Ἀϊδωνεύς). Empedokles nennt diese Elemente Wurzeln (*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*).

Im Urzustande sind die Elemente sämmtlich untereinander gemischt zu einem Alles in sich befassenden *σφαῖρος* (dem *εὐδαιμονέστατος θεός*, wie ihn Aristoteles im Sinne des Empedokles Metaph. III, 4, p. 1000 b, 3 nennt); es herrscht darin nur Liebe, der Hass hat nicht Theil an ihm. Allmählich findet er aber Eingang, wird gross gezogen; nun trennen sich durch ihn die Elemente von einander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Hass allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existiren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch aufs Neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen Zustände hervor, und so fort in periodischem Wechsel. Vgl. Arist. Phys. VIII, 1; Plat. Soph. p. 242.

Von den organischen Wesen sind zuerst die Pflanzen aus der noch im Entwickelungsprocess begriffenen Erde hervorgekeimt, danach die Thiere, indem deren einzelne Theile sich zuerst selbständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten; später trat an die Stelle der Urzeugung die Wiedererzeugung (Plut. de plac. philos. V, 19 und 26). Es gab Wesen, die nur Augen, andere, die nur Köpfe, Arme etc. waren; da aber die Vereinigung ganz dem Zufall anheimfiel, entstanden viele Missbildungen, die wieder zu Grunde gingen, aber auch manche lebens- und fortpflanzungsfähigen Gebilde, die sich erhielten und wiedererzeugten. Empedokles bei Arist. de coelo III, 2 und bei Simplic. im Comm. zu de coel. f. 144b:

Ἧι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
Γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων.
Ὄμματα δ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
— Αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
Ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπη συνέκυρσεν ἕκαστα,
Ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκὲς ἐξεγένοντο.

(Unter den *δαίμονες* scheinen die Elemente verstanden werden zu müssen, *Ἀϊδωνεύς, Νῆστις* etc.) Arist. phys. II, 8: *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥςπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο, καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα* (welchen Gedanken Aristoteles durch die Bemerkung bekämpft, dass die zweckmässig gebildeten Organismen nicht vereinzelt vorkommen, wie bei zufälliger Entstehung zu erwarten wäre, sondern *ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*).*)

Die Wirkungen entfernter Körper aufeinander, wie auch die Möglichkeit der Mischung, erklärt Empedokles mittelst der Annahme von Ausflüssen (*ἀποῤῥοαί*) aus allen Dingen und von Poren (*πόροι*), in welche die Ausflüsse eintreten können; von den Ausflüssen seien einige bestimmten Poren adäquat, andere aber kleiner oder grösser. Auch die Sinneswahrnehmung führt Empedokles hierauf zurück. Bei dem Sehen findet ein zweifaches Ausströmen statt: theils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin (Platon im Dialog Menon p. 76 c, d; Arist. de sensu et sensibili c. 2, p. 438 a 4: *ταῖς ἀποῤῥοίαις ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων*),

*) Es kann diese Lehre mit der lamarck-darwinschen Descendenztheorie verglichen werden; doch findet diese den Grund des Fortschritts mehr in successiver Differenzirung einfacherer Formen, die empedokleische Doctrin dagegen mehr in der Verbindung heterogener mit einander; allerdings ist dieser Unterschied nur ein relativer.

theils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor (Emped. bei Arist. p. 437b, 26ff.: feine Netze halten im Auge die Masse des umherschwimmenden Wassers zurück, die Feuertheilchen aber springen in langen Strahlen hindurch wie die Lichtstrahlen durch die Laterne, wogegen Aristoteles p. 437b, 13 einwendet, wir müssten dann auch im Dunkeln sehen können), und indem beide Ausflüsse zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Das Licht braucht eine gewisse Zeit, um von der Sonne zu uns zu gelangen (Arist. de an. II, 6; de sensu c. 6; Aristoteles bestreitet diese Annahme). Die Töne entstehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einströmen der bewegten Luft. Auch die Empfindungen des Geruchs und Geschmacks beruhen auf dem Eindringen feiner Stofftheilchen in die betreffenden Organe (Arist. de sensu c. 2; 4; Theophr. de sensu 9). Empfindung und Begierde schrieb Empedokles (wie Anaxagoras und Demokrit) auch den Pflanzen zu (Pseudo-Arist. *περὶ φυτῶν* I, 1).

Wir erkennen jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges: *ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ* (Emped. bei Arist. de anima I, 2; Metaph. III, 4, 1000b, 6; bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 121 etc.):

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

Mit seiner Philosophie scheint Empedokles seine religiöse Lehre nicht in enge Verbindung gebracht zu haben. Nach letzterer sind die Seelen wegen ihrer Schuld vom Sitze der Götter verbannt und müssen, ehe sie zurückkehren können, an dem Orte des Streites und des Jammers die verschiedensten Wandlungen durchmachen. Hier bei der Seelenwanderung ist ein Zusammenhang des Empedokles mit den Pythagoreern anzunehmen; Empedokles selbst hat nach seiner Aussage die mannigfachsten Gestalten gehabt, Diog. L. VIII, 77:

Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
Θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς.

Aus dem Dogma der Seelenwanderung fliesst auch bei Empedokles das strenge Verbot, Fleisch zu essen und Thiere zu tödten, da man ja seine eigenen Eltern verzehren könnte. Falls die betreffenden Angaben nicht etwa einer unechten Schrift entnommen sind, findet sich bei Empedokles eine der xenophaneischen ähnliche Lehre von der Geistigkeit der Gottheit, welche ohne menschenähnliche Gestalt nur sei *φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν* (Emped. bei Ammonius Hermiae in Arist. de interpret. f. VII A).

§ 24. Anaxagoras aus Klazomenae (in Kleinasien), geboren um 500 v. Chr., führt alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Aristoteles in sich (in allen ihren Theilen) gleichartige Elemente, von Späteren (mit einem im Anschluss an den aristotelischen Ausdruck gebildeten Terminus) Homöomerien genannt werden. Ursprünglich bestand eine ordnungslose Mischung dieser Theilchen: „alle Dinge waren zusammen". Der göttliche Geist aber, welcher als das Feinste unter allen Dingen einfache, ungemischte und leidlose Vernunft

ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. In der Erklärung des Einzelnen beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugniss des Platon und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen und ging nur da, wo er diese nicht zu erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück.

Im Wesentlichen die gleiche Lehre von dem weltordnenden göttlichen Geist wird unter den Früheren dem Hermotimus vom Klazomenae, unter den Späteren dem Archelaus von Milet (oder nach Andern von Athen) zugeschrieben.

Ueber die Sagen von Hermotimus aus Klazomenae handeln: Friedr. Aug. Carus in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philos., Bd. III, St. 9, 1798, wiederabgedruckt in Carus' nachgel. Werken, Bd. IV: Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 330—392. Ignat. Denzinger, de Hermot. Clazomenio comment., Leodii 1825.

Ueber Anaxagoras handeln: Friedr. Aug. Carus, de Anax. cosmotheologiae fontibus, Leipzig 1797, wiederabg. in Carus, Ideen zur Gesch. der Philos., Leipz. 1809, S. 689—762: Anaxag. aus Klaz., in Fülleborns Beitr. zur Gesch. der Philos., St. 10, 1799, wiederabg. in Carus' Ideen zur Gesch. der Philos., S. 395—478. J. T. Hemsen, Anax. Claz., Gott. 1821. Ed. Schaubach, Anax. Claz. fragm., Lips. 1827. Guil. Schorn, Anax. Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonnae 1829. F. Panzerbieter, Scriptio de fragmentorum Anaxagorae ordine, Meiningen 1836. F. J. Clemens, de philosophia Anaxagorae Clazomenii, Berol. 1839. Zévort, Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Par. 1843. Fr. Breier, die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenae nach Aristoteles, Berlin 1840. Krische, Forschungen I, S. 60—68. C. M. Zévort, dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Paris 1848. Franz Hoffmann, über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860 (Glückwunsch-Programm an die Universität Berlin). Vergl. Michelet in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. II, Heft 1, S. 33—44, und Hoffmanns Entgegnung in Fichtes Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kritik, N. F., Bd. 40, 1862, S. 1—48. Aug. Gladisch, Anax. und die Israeliten, Leipz. 1864; vgl. Gladisch, Anax. und die alten Israeliten, in Nieduers Zeitschr. f. histor. Theol. 1849, Heft 4, No. 14. C. Alexi, Anaxag. u. s. Philosophie, nach den Fragmenten bei Simplic. ad Arist., G.-Pr., Neu-Ruppin 1867. Heinr. Beckel, Anax. doctrina de rebus animatis, diss. Monaster. 1868. M. J. Monrad, Anax. og Atomistiken, Christiania 1870. E. Köhler, die Philosophie des Euripides, I. Anaxagoras und Euripides, G.-Pr., Bückeburg 1873. Ge. Frdr. Unger, die Zeitverh. des Anaxag. u. Emped., s. ob. S. 78.

Die philosophischen Ansichten des Euripides haben verschiedene Bearbeiter gefunden, u. A.: Bouterwek, de philosophia Euripidea, 1817. J. A. Schneither, disputatio de Euripide philosopho, Groningae 1828. Car. Hasse, Euripidis tragici poetae philosophia, quae et qualis fuerit, Progr., Magdeb. 1843. Ders., Ursprung, Gegensatz und Kampf des Guten und Bösen im Menschen, entwickelt aus der physisch. Lehre des Euripides und nachgewiesen an einzelnen Charakteren seiner Dramen, G.-Pr., Magdeburg 1859, Schluss 1870. J. Janske, de Euripidis philosophia, P. I, Breslau 1857; P. II, ib. 1866. Frdr. Lübker, Beiträge zur Theologie und Ethik des Euripides, G.-Pr., Parchim 1863. G. Feugère, de Socraticae doctrinae vestigiis apud Euripidem, Paris 1874. Fr. Warmbold, Beiträge zur euripideischen Ethik, I, G.-Pr., Zerbst 1875. H. Strobl, Eur. u. d. Bedeut. seiner Aussprüche üb. göttl. u. allgem. menschl. Wesen, Pr. des Josephst. G., Wien 1876. F. Lommer, in quantum E. Heracliti orationem auctoritatemque susceperit, Pr. d. R. Anst., Metten 1879. Vgl. auch Valckenari Diatribe in Eurip. reliqu., S. 27 ff., ed. Lips.

Anaxagoras stammte aus einem angesehenen Geschlecht in Klazomenae, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er, von politischen Gegnern des grossen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, sich genöthigt fand, den Folgen der Anklage sich durch Auswanderung nach Lampsakus zu entziehen, wo er

nicht lange hernach gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Theil sehr von einander ab. Die Anklage ist nach Diodor (IX, 38f.) und Plutarch (Perikl. c. 32) in die letzten Jahre vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges gefallen. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (de philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, S. 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; es ist vielmehr wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. II, 7) die richtige, er sei Ol. 70 (500—496) geboren. Hat er (wie Diog. ebend. angiebt) im Ganzen 72 Jahre gelebt, so fällt sein Tod in Ol. 88 (wofür bei Diog. wohl irrthümlich Ol. 78 steht). In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben (wohl von 464—434). Die von Diog. L. (II, 7) auf Demetrius Phalereus zurückgeführte Angabe, er habe in seinem zwanzigsten Lebensjahre zu Athen, als Kallias (Abkürzung für Kalliades) Archon war (Kalliades war 480 Archon Eponymus), zu philosophiren begonnen, ist wohl aus einer Missdeutung der Notiz hervorgegangen, er habe, als Kalliades zu Athen Archon war, angefangen zu philosophiren. Die Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3), Anaxagoras sei dem Lebensalter nach früher als Empedokles, durch seine (philosophischen) Leistungen aber ein Späterer (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖςδ' ἔργοις ὕστερος*), ist wohl rein zeitlich zu fassen und weder auf ein Nachstehen noch auch auf ein Fortgeschrittensein in philosophischer Einsicht zu deuten. Der Unterschied des Alters kann nicht gross gewesen sein. Anaxagoras scheint bereits die empedokleischen Lehren gekannt und dieselben umgebildet zu haben.

Die Schrift des Anaxagoras (*περὶ φύσεως*) wird von Platon (im Phädon p. 97) und Anderen erwähnt. Diog. L. II, 6 sagt von ihr: *ὅ ἐστιν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον.*

Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Alles, was Theile hat, die qualitativ dem Ganzen gleichartig sind, ist nach der Ansicht des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. I, 3 bezeugt) dadurch entstanden, dass diese Theile, die von Anfang an vorhanden, aber unter Anderes zerstreut waren, sich zu einander gesellt haben (*σύγκρισις*). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Theilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der That nur Trennung (*διάκρισις*). Anaxag. bei Simpl. in Arist. Phys. 34b: *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* Das, was dem Ganzen gleichartige Theile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές*, im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Thier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Theile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές, τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Theile selbst, sondern auch auf das Ganze, dessen Theile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Theile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Theile eines jeden Theils wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. I, 3 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Theile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Theile, z. B. de coelo III, 3: Fleisch und Knochen etc. bestehen *ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων*, cf. de gen. et corr. I, 1: Anaxagoras setzt die gleichtheiligen Substanzen, z. B. Knochen etc., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν*). Lucretius sagt (I, 834 ff.), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria, z. B. Knochen,

Eingeweide etc., aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchten Spätere, z. B. Plut. Perikl. c. 4: *νοῦν ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*, als Bezeichnung der Urtheilchen selbst, cf. Sext. Emp. adv. Math. X, 25: *οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*, Diog. L. II, 8: *ἀρχὰς τὰς ὁμοιομερείας*. Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandtheile der Dinge *σπέρματα* oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*. Aber nicht Alles, was anscheinend gleichtheilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichtheilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. I, 3), vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer als Beispiele gleichtheiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Anaxagoras erklärt (de gen. et corr. I, 1; de coelo III, 3), sagt er ausdrücklich, dass dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichtheilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Theilchen gehalten habe.

Die bewegende und gestaltende Kraft findet Anaxagoras weder (mit den alten Joniern) in der Natur des Stoffes selbst, noch auch (mit Empedokles) in unpersönlichen psychischen Mächten, wie Liebe und Hass, sondern in einem weltordnenden Geist (*νοῦς*). Anaxagoras bei Simplicius zu Ar. Phys. fol. 35a: *ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος*. Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles Andere ist vermischt mit Theilen von allem Andern, der Geist (*νόος*) aber ist rein, nicht mit Anderm verflochten und nur sich selbst unterworfen. Jeder Geist ist dem andern (qualitativ) gleichartig, sei er mächtiger oder geringer. Der Geist ist das Feinste (*λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον*), woraus freilich hervorzugehen scheint, dass Anaxagoras noch nicht zum vollen und bewussten Dualismus von Geist und Materie gekommen sei, sondern den Geist noch als materiell gefasst habe. Den Stoff, der ungeordnet ruht, bringt er in Bewegung und schafft durch dieselbe aus dem Chaos die geordnete Welt. Es giebt keine *εἱμαρμένη* und keine *τύχη*.

Im Urzustande waren nach Anaxagoras überall die verschiedenartigsten Stoffe mit einander gemischt. Anaxagoras bei Simplicius zur ar. Phys. fol. 33 b: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν, καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος, πάντα γὰρ ἀὴρ καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα, ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγάθεϊ* (die Anfangsworte der Schrift des Anaxagoras). Nachdem der Stoff so eine unbestimmbare Zeit hindurch geruht hatte, wirkte der Geist bewegend und ordnend auf ihn ein, wie es weiter zu Anfang der Schrift hiess nach Diog. L. II, 6: *εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε*. Arist. Phys. VIII, 1, p. 250b, 24: *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος (Ἀναξαγόρας), ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι*.

Der Geist bewirkte einen Umschwung zuvörderst an einem einzelnen Punkte; in diesen Umschwung aber wurden allmählich immer grössere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Zuerst schieden sich in Folge dieses Umschwungs von einander die elementarischen Gegensätze: Feuer und Luft, und aus der Luft Wasser und Erde. Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen erreicht; sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich aufs Neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Theile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Theile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut etc. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Theilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch

erscheinen möge, sind doch nicht bloss Goldtheilchen, sondern auch Theilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden. Wenn nicht Alles in Allem wäre, könnte auch nicht Alles aus Allem werden, Arist. Phys. III, 4: *ὁ μὲν (Ἀναξαγ.) ὁτιοῦν τῶν μορίων εἶναι μίγμα ὁμοίως τῷ παντὶ διὰ τὸ ὁρᾶν ὁτιοῦν ἐξ ὁτουοῦν γιγνόμενον*, woraus Aristoteles den ungerechtfertigten Schluss zieht, dass es nach Anaxagoras keine Wahrheit gebe.

In der Mitte der Welt ruht als flache Walze die Erde, von der Luft getragen. Die Gestirne sind Körper; der Mond ist bewohnt gleich der Erde; die Sonne ist eine glühende Steinmasse (*μύδρος διάπυρος*, Diog. L. II, 12); das Gleiche gilt von den Sternen. Der Mond erhält sein Licht von der Sonne. Der Himmel ist voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachlässt, wie z. B. der Meteorstein von Aegospotamos (Diog. Laërt. II, 8—12). Schon die Pflanzen sind beseelt; sie trauern und freuen sich, sie haben Verstand und Einsicht (*νοῦν καὶ γνῶσιν*). Die Pflanzen sind ursprünglich dadurch entstanden, dass die feuchte Erde von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde (Theophr. hist. plant. III, 1, 4; de causis plantarum I, 5, 2). Auch die Thiere sind ursprünglich aus der feuchten Erde unter dem Einfluss der Wärme vermöge der vom Himmel (wohl gleichfalls aus der Luft, da bei der Beseeltheit der Pflanzen ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den Thieren nicht besteht, nicht aus dem *αἰθήρ*, unter dem Anaxag. nach Arist. de coelo I, 3, p. 270b, 25 das Feuer versteht) herabgefallenen Keime entstanden, Diog. L. II, 9: *ζῶα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων*. Irenaeus adv. haereses II, 14, 2: Anaxagoras dogmatizavit, facta animalia decidentibus e coelo in terram seminibus. Unsere Sinne empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges, z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm etc. ist, macht keinen Eindruck auf uns. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandtheile der Dinge. Anaxagoras bei Sextus Empir. adv. Math. VII, 90: *ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές*. Der Geist erkennt die Objecte; Alles ist erkannt von der göttlichen Vernunft. Anax. bei Simplic. zu Phys. f. 33: *πάντα ἔγνω νόος*. Die höchste Befriedigung liegt in der denkenden Erkenntniss des Weltalls.

Die Erklärung der Erscheinungen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die genetisch-physikalische; das Wesen der Ordnung, die er auf den *νοῦς* zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Platon und Aristoteles (an welche Plotin Ennead. I, 4, 7 sich anschliesst) vor, dass der *νοῦς* bei ihm eine ziemlich müssige Rolle spielt. Platon lässt im Phädon (p. 97 c) den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den *νοῦς* als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und geglaubt, als Ursache, warum ein Jedes so sei, wie es sei, werde die Zweckmässigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras nur mechanische Ursachen angebe. Vergl. Leg. XII, 967 b, c. Aristoteles rühmt den Anaxagoras wegen seines Princips: er sei durch Aufstellung des Begriffs eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten; tadelt aber, er wisse dieses Princip nicht zu verwerthen, sondern gebrauche den *νοῦς* nur wie einen deus ex machina als Lückenbüsser, wo ihm die Erkenntniss der Naturursachen fehle (Metaph. I, 4). Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der *νοῦς* dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so musste er einen *νοῦς* als bewegende Ursache neben den materiellen Objecten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit Laplace und Andere den „nur von Aussen stossenden Gott" älterer Astronomen) und wissen-

schaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des anaxagoreischen Dualismus in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne steht die Lehre des Demokrit der des Anaxagoras gegenüber. Andererseits konnte der Begriff des νοῦς zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen und somit über die blosse Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das anaxagoreische Princip aber erst später, nicht sowohl in der Sophistik, als vielmehr in der Sokratik fortgewirkt.

Von Hermotimus sagt Aristoteles (Metaph. I, 3), ihm werde bereits die Annahme eines weltordnenden Geistes zugeschrieben; aber es sei nichts Gewisses und Genaues darüber bekannt. Spätere erzählen von dem Manne manche Wundergeschichten. Wahrscheinlich gehört er zu den alten „Theologen“ oder Kosmogonikern (vgl. oben S. 33) und steht mit Anaxagoras überhaupt in keinem Zusammenhang.

Archelaus, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras, scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, indem er die Mischung von Geist und Materie annahm, so dass er auch die Luft und den Geist als Gott bezeichnet. So näherte er sich der älteren ionischen Naturphilosophie wieder, und in diesem Betracht war seine Stellung zu Anaxagoras eine ähnliche, wie die seines (oben § 14, S. 46 und 47 erwähnten) Zeitgenossen Diogenes von Apollonia. Dem Archelaus wird die Lehre beigelegt, Recht und Unrecht sei nicht von Natur (φύσει), sondern durch Satzung (νόμῳ) bestimmt.

Ein anderer Schüler des Anaxagoras, Metrodorus von Lampsakus, deutete, wie Anaxagoras dies schon zuerst gethan haben soll, Georg. Sync., Chronic. p. 149 ed. Par., die homerische Dichtung allegorisch: unter Zeus sei der νοῦς, unter Athene die τέχνη zu verstehen.

Bekanntlich hat die Philosophie des Anaxagoras, wie auf Perikles, so auch auf Euripides und auf Sokrates (welcher Letztere, obschon er die Naturforschung als solche abwies, den teleologisch-theologischen Grundgedanken des Anaxagoras, dass die Naturordnung auf einen ordnenden Gottesgeist zurückweise, mit vollster Ueberzeugung sich aneignete und fortbildete) einen mächtigen Einfluss geübt. Die schönen anapästischen Verse des Euripides, welche die Glückseligkeit des Forschers in unverkennbarem Hinblick auf Anaxagoras preisen (angeführt von Clemens Alex. Strom. IV, 25, § 157), mögen hier eine Stelle finden:

Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνας μήτ' εἰς ἀδίκους
  πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρω, τίς τε συνέστη
  καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως·
τοῖς τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέτημα προσίζει.

§ 25. Leukippus von Abdera (oder von Milet oder von Elea) und Demokrit von Abdera, der Letztere nach seiner eigenen Aussage um 40 Jahre jünger als Anaxagoras, begründen die Atomistik und geben eine streng consequente mechanische Welterklärung unter Ausschluss alles Dualismus. Sie setzen als Principien das Volle

und das Leere und identificiren dies mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch das Letztere habe Existenz. Sie bestimmen das Volle näher als untheilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich von einander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen.

Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, welche besteht in der zu Lustgefühlen gesteigerten gleichmässigen Gemüthsstimmung. Erlangt wird sie durch Gerechtigkeit und Bildung.

Ueber Demokrit handeln: Schleiermacher, über das Verzeichniss der Schriften des Demokrit bei Diog. L. (IX, 45 ff.), gelesen den 9. Januar 1815, abgedr. in den sämmtl. Werken, III. Abth., Bd. 3, S. 292—305. Geffers, quaest. Dem., Gott. 1829. J. F. W. Burchard, Democriti philosophiae de sensibus fragmenta, Minden 1830; Fragmente der Moral des Abderiten Demokritus, Minden 1834. Papencordt, de atomicorum doctrina, Berol. 1832. Frid. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, Bonnae 1835. Krische, Forschungen I, S. 142—163. C. Ritter, Demokrit, in: Allg. Encycl. d. Künste u. Wissensch. v. Ersch u. Gruber, Sect. I, Bd. 24, S. 35—42. Frid. Guil. Aug. Mullach, quaestionum Democritearum spec. I—II, Berol. 1835—42; Democriti operum fragmenta coll., rec., vertit, explic. ac de philosophi vita, scriptis et placitis commentatus est, Berol. 1843; fragm. ph. Gr. I, S. 330 ff. B. ten Brink, Anecdota Epicharmi, Democriti, cet. in: Philologus, VI, 1851, p. 577 sqq.; Democriti de se ipso testimonia, ib. p. 589 sqq., VII, 1852, p. 354 sqq.: Democriti liber *περὶ ἀνθρώπου φύσιος*, ib. VIII, 1853, p. 414 sqq.; Democritea, ibid. XXIX, 1870, S. 605—620. Eduard Johnson, der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie, G.-Pr., Plauen 1868. Lortzing, über die ethischen Fragmente Demokrits, Pr. des Soph.-Gymn., Berlin 1873. L. Liard, de Democrito philosopho, Paris 1873. R. Hirzel, Demokrits Schrift *π. εὐθυμίης*, in: Hermes, Bd. 14, 1879, S. 354—407. Fr. Kern, üb. D. v. A. u. d. Anfänge der griech. Moralphilos., in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr. 1880, Ergänzungsh., S. 1—26. A. Brieger, die Urbewegung der Atome u. d. Weltentsteh. b. L. u. D., Pr., Halle a. S. 1884. M. Berthelot, des origines de l'alchémie et des oeuvres attribuées à D. d'Abd., in: Journal des Sav., 1884, Sept., S. 517—527. P. Natorp, Demokrit, in: Forschungen zur Gesch. des Erkenntnissproblems im Alterth., S. 164—208. H. C. Liepmann, d. Mechanik der Leucipp-Democritsch. Atome, I. D., Lpz. 1885. Ueber die Ethik D.s s. auch M. Heinze, der Eudämonism. in d. griech. Ph., c. 4.

Ueber das Alter und die Lebensverhältnisse des Leukippus erfahren wir wenig Bestimmtes; auch ist ungewiss, ob er eine Schrift verfasst hat, oder ob Aristoteles und Andere ihre Aussagen über seine Ansichten nur aus den Schriften seines Schülers Demokrit geschöpft haben. Aristoteles nennt ihn gewöhnlich mit Demokrit zusammen. Durch den Charakter seiner Lehre erhält die Nachricht eine Stütze, dass er den Eleaten Zenon gehört habe (Diog. L. IX, 30). Dass er an die eleatische Doctrin angeknüpft habe, bezeugt auch Arist. de gen. et corr. I, 8, p. 325 a, 26. An der schriftstellerischen Thätigkeit, ja überhaupt an der Existenz eines Philosophen Leukippus zweifelt E. Rohde in: Verhandlungen der 34. Philologenversammlung zu Trier 1879. Dagegen H. Diels in: Verhandlungen der 35. Philolog. Vers. in Stettin, S. 96—109, und wiederum E. Rohde, nochmals Leuk. u. Demokr., in: Jahrbücher f. Philol. u. Päd., Bd. 123, 1881, S. 741—748. Allerdings heisst es von Epikur Diog. L. X, 13: *ἀλλ' οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαί φησι φιλόσοφον*. Diese Worte sind jedenfalls so zu verstehen, dass es keinen Philosophen mit Namen Leukippus gegeben habe, zu welcher Behauptung Epikur

dadurch vielleicht vermocht wurde, dass die leukippischen Schriften unter denen Demokrits sich mit befanden.

Demokrit von Abdera hat (nach Diog. L. IX, 41) in seiner Schrift: *Μικρὸς διάκοσμος* gesagt, er habe diese Schrift 730 Jahre nach der Einnahme Trojas verfasst, und auch, er sei 40 Jahre jünger als Anaxagoras; er muss nach der letzteren Angabe um 460 geboren sein, womit Apollodors Angabe (bei Diog. L. ebd.) zusammenstimmt, dass seine Geburt in Ol. 80 falle; nach einer Angabe des Thrasyllus (ebd.) Ol. 77, 3 = 470 v. Chr.; die Einnahme Trojas aber scheint er nicht in 1184, sondern in 1150 gesetzt zu haben, wonach sich als Abfassungszeit jenes *Διάκοσμος* das Jahr 420 ergiebt. Er soll in einem hohen Alter (von 90, nach Anderen von 100 und mehr Jahren) gestorben sein. Aus Wissbegierde unternahm er ausgedehnte Reisen, auch nach Aegypten und dem Orient. Platon nennt ihn nirgends, berücksichtigt ihn aber öfter; von der materialistischen Doctrin redet er nur geringschätzig (er soll nach der Erzählung des Aristoxenus bei Diog. L. IX, 40 Demokrits Schriften haben verbrennen wollen, jedoch auf den Rath der Pythagoreer Kleinias und Amyklas diese Demonstration unterlassen haben). Aristoteles erwähnt den Demokrit häufig, spricht von ihm mit voller Achtung und hat ihn vielfach benutzt.

Demokrit hat zahlreiche Schriften (von Thrasyllus in 15 Tetralogien geordnet, Diog. L. IX, 45) verfasst, worunter der *Μέγας διάκοσμος* die berühmteste war. Aus der Schrift *Περὶ εὐθυμίης* besitzen wir wahrscheinlich noch manche Fragmente; sie ist von Seneca in der Schrift De tranquillitate animi vielleicht benutzt worden, wie Hirzel (s. o.) nachzuweisen sucht. Aus den Titeln seiner Schriften ersieht man, dass er den ganzen Kreis des damaligen Wissens umspannte. Er selbst rühmt von sich, dass er Forschung geübt und die meisten wissenschaftlichen Männer gehört habe, in der beweisenden Geometrie habe ihn Niemand übertroffen, nicht einmal die Aegypter (Clem. Strom. 304 A). Sein Stil wird von Cicero, Plutarch und Dionys. wegen seiner Klarheit und seines Schwunges sehr gerühmt.

Das atomistische System ist von Demokrit, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem anaxagoreischen (in dem oben am Schluss von § 24 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Verhältniss zwischen Leukippus und Anaxagoras ist unsicher. Da Demokrit von Aristoteles (Metaph. I, 4) *ἑταῖρος* (ein befreundeter Genosse und Schüler) des Leukippus genannt wird, so hat der Unterschied ihres Lebensalters schwerlich vierzig Jahre betragen, so dass Leukippus jünger als Anaxagoras gewesen sein muss, und beträchtlich jünger, wenn er wirklich den Eleaten Zenon gehört hat. Wenn Anaxagoras nicht in frühem Lebensalter mit seinen philosophischen Leistungen hervortrat, so wäre denkbar, dass Leukippus (der unmittelbar an die Lehre des Parmenides polemisch anzuknüpfen scheint) ihm darin vorangegangen sei; doch ist dies nicht wahrscheinlich und lässt sich keineswegs aus einigen Stellen des Anaxagoras erschliessen, worin derselbe Ansichten (insbesondere die Annahme leerer Zwischenräume) bekämpft, die zwar bei den Atomistikern sich finden, aber wohl schon von Früheren (nämlich von Pythagoreern) geäussert worden waren und theilweise auch schon von Parmenides und Empedokles bekämpft werden. Bei dieser Ungewissheit über Leukippus und der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduction aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloss formelle der unendlich vielen Atome des Leukippus und Demokritus.

In dem Bericht über die Principien der älteren Philosophen im ersten Buche der Metaphysik sagt Aristoteles (c. 4): Leukippus und sein Genosse Demokritus setzen als Elemente das Volle (*πλῆρες, στερεόν, ναστόν*) und das Leere (*κενόν, μανόν*), und nennen jenes ein Seiendes (*ὄν*), dieses ein Nichtseiendes (*μὴ ὄν*); sie behaupten demgemäss auch, es existire ebensowohl das Nichtseiende, wie das Seiende. Nach einem anderen Berichte (Plutarch adv. Col. 4) drückte sich Demokrit so aus: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, indem er mit dem seltsam gebildeten Worte *δέν* das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl ein Nichts wie ein Ichts"). Es giebt unendlich viele Seiende; jedes derselben ist untheilbar (*ἄτομον*). Zwischen denselben ist der leere Raum. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6 folgende Gründe auf: 1) die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein Anderes in sich aufnehmen; 2) die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich; 3) das Wachsthum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4) ein Gefäss, mit Asche gefüllt, fasst (obschon weniger Wasser, als wenn es leer wäre) nicht um eben so viel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das Eine muss also zum Theil in die leeren Zwischenräume des Andern eintreten.

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. I, 4) ein Dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (*σχῆμα*, von den Atomistikern selbst nach der Angabe des Aristoteles *ῥυσμός* genannt), Ordnung (*τάξις*, bei den Atomistikern: *διαθιγή*) und Lage (*θέσις*, bei den Atomistikern: *τροπή*). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltunterschiedes die Schriftzüge *A* und *N* an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge *AN* und *NA*, des Lagenunterschiedes endlich Z und N. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt, scheint Demokrit die Atome auch *ἰδέας* und *σχήματα* genannt zu haben (Arist. phys. III, 4; Plut. adv. Col. 8; Hesych. s. v. *ἰδέα*). Diese Unterschiede reichen nach den Atomistikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. I, 2). Die Grösse der Atome ist verschieden; der Grösse eines jeden aber entspricht seine Schwere.

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachlos. Arist. phys. VIII, 1, p. 252 a, 35: *Δημόκριτος τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν.* (Wohl nicht die Atomistiker selbst, sondern erst Spätere haben die Ursachlosigkeit zu einer Art von Ursache oder wirkendem Wesen, *τὸ αὐτόματον*, hypostasirt.) Den Zufall leugnet Demokrit auf das Bestimmteste in den Worten Stob. Ecl. I, 160: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, wobei man unter *λόγος* nicht etwa eine vernünftige Kraft zu verstehen hat, sondern nur einen Grund, ohne den nichts geschieht.

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt haben. Sehr ungewiss ist es, ob er hiermit die Annahme verbunden hat, dass die Schwere die grösseren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoss auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. (Dass es in dem unendlichen Raum kein Oben und Unten gebe, wendet gegen diese Theorie schon Aristoteles ein, Phys. IV, 8, 214 b, 28 ff. u. ö., aber es ist nicht ausgemacht, dass hier die Lehre Demokrits bekämpft wird.) Wahrscheinlich hat Demokrit trotz der Schwere der Atome eine Ursache für die Urbewegung *ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ*, die nicht in einem Fallen, sondern in einer ungeordneten Bewegung nach allen Seiten bestand, nicht angegeben, und wird auch deshalb von Aristoteles getadelt. An irgend einem Orte des *ἄπειρον* häuften sich nun Atome, von den verschiedensten Seiten kommend,

zusammen κατ' ἀνάγκην, es entstand hierdurch ein Wirbel (δίνη), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, eine Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zueinander (nicht in Folge der Einwirkung einer φιλότης und eines νεῖκος, oder eines νοῦς, sondern) vermöge der Naturnothwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muss, wie wir dies beim Worfeln des Getreides sehen. Indem bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd mit einander verflochten haben (τῇ τούτων [τῶν ἀτόμων] συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι, Arist. de coelo, III, 4), bilden sich grössere zusammengesetzte Körper und ganze Welten. Seit Ewigkeit entstehen und vergehen nach Nothwendigkeit Welten, der unseren theils ähnlich theils unähnlich.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, so lange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe. Aus der feuchten Erde sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; aber sie üben in besonderen Organen besondere Functionen Das Gehirn ist der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einathmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausathmen geben wir welche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Process andauert.

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (εἴδωλα) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. Aber auf unsere Sinne kann nur ihnen Gleichartiges wirken. Auch die Götter bekunden sich uns durch solche εἴδωλα. Freilich hat Demokrit unter diesen Göttern nur eine Art Dämonen verstanden, die nicht unsterblich sind, sondern nur länger leben als die Menschen. Durch diese wird es uns auch möglich, Blicke in die Zukunft und in entfernte Theile der Welt zu thun. Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um; die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar (nur etwa die Sonnenstäubchen ausgenommen). Atome und Leeres sind das einzige, was an sich existirt, qualitative Unterschiede giebt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν (Demokrit bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 135). Auf die sinnliche Erscheinung muss wohl der Ausspruch des Demokrit bei Diog. L. IX, 72 beschränkt werden: ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια, denn auf die Atomenlehre selbst kann bei der Zuversicht, mit welcher Demokrit sie vorträgt, diese skeptische Aeusserung nicht gehen sollen, und Demokrit hat auch ausdrücklich (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 138) von der Sinneswahrnehmung als der dunkeln Erkenntniss (σκοτίη) die echte (γνησίη), die der Verstand durch Forschung gewinne, unterschieden. Das philosophische Denken, durch welches über die Sinneswahrnehmung hinausgegangen und die Realität der Dinge in den Atomen erkannt wird, hat Demokrit geübt, aber nicht selbst wieder eigens zum Object philosophischer Reflexion gemacht, und die Weise, wie es zu Stande komme, ohne eingehende Erklärung gelassen; erst der folgenden Periode (deren frühesten Vertretern freilich Demokrit gleichzeitig ist) gehört die strengere Reflexion auf das Denken an. Doch folgt aus den demokritischen Grundlehren, dass das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der νοῦς nichts von der ψυχή Unabhängiges sein kann, und diese Consequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen (Cic. de fin. I, 6; Plut. de plac. philos. IV, 8; vgl. Arist. de an. III, 3). Nur insofern scheint sich Demokrit über das Zustandekommen der echten Erkenntniss ausgesprochen zu haben, als er in Uebereinstimmung mit Anaxagoras forderte, dass aus den Erscheinungen (φαινόμενα) auf das Verborgene (ἄδηλα) zu schliessen sei (Sext. Emp. adv. Math. VII, 140), und lehrte, dass das

φρονεῖν entstehe *συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν* (Theophr. de sensu 58).

Die ethischen Sätze Demokrits sind zwar von einem Gedanken beherrscht, aber bei dem Philosophen selbst, soweit wir in den Fragmenten nachkommen können, nicht wissenschaftlich abgeleitet und ebensowenig in Verbindung mit der Atomistik gebracht. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονίη*), die in der andauernden, sicheren Heiterkeit des Gemüths besteht (*εὐθυμίη, εὐεστώ*).

Das Beste für den Menschen ist es, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben, Stob. Floril. V, 24: *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι.* Ist hiermit der Hedonismus auch bestimmt ausgesprochen, so ist Demokrit doch weit entfernt von allen unsittlichen Consequenzen, im Gegentheil nimmt er an Reinheit der moralischen Lehren unter den griechischen Philosophen eine hohe Stelle ein. Nicht äussere Güter, Reichthum, Ruhm, die ohne Verstand unsicherer Besitz sind, schaffen die Glückseligkeit: ihr Sitz ist die Seele (*εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δὲ οἰκητήριον δαίμονος*). Diese ist der edelste Theil des Menschen. Wer ihre Güter liebt, liebt das Göttliche und das Dauernde, wer die Güter des Leibes liebt, der das Zelt (*σκῆνος*) der Seele ist, liebt das Menschliche und Vergängliche. Aus sich selbst seine Freuden zu schöpfen, muss sich der Mensch gewöhnen. Einsicht gehört dazu, die richtigen Freuden zu wählen (*συνίστασθαι δ' αὐτὴν* [*εὐθυμίην*] *ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστον καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις*), und die Unverständigen können ihr Leben nicht recht geniessen. Um eine gleichmässig freudige Stimmung zu haben, muss man sich Mässigung im Genusse auferlegen: das Zuviel oder Zuwenig nach irgend einer Seite ist nicht dauernd und bringt die Seele aus ihrem Gleichgewicht; sobald das Maass überschritten wird, entsteht aus Lust die grösste Unlust (Stob. Floril. I, 40: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ, τὰ δὲ λείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλέει καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιέειν τῇ ψυχῇ*). Gestört wird das Gleichmass der Stimmung durch Begierden, die der Mensch nicht erfüllen kann. Deshalb soll man das erstreben, was zu erreichen möglich ist, oder, was man hat, benutzen und sich daran genügen lassen, nicht auf die schauen, denen es besser, sondern auf die, denen es schlechter geht. Die Götter geben den Menschen nur Gutes; durch den eigenen Unverstand ziehen sich die letzteren Uebel zu. Durch das Zuviel in den Begierden und in den Genüssen kommt die Seele aus dem richtigen Gleichgewicht, sie kann nicht die *ἀταραξίη, ἀθαμβίη* wahren, welche die Vorbedingungen für die Glückseligkeit sind. Uebrigens gewährt die Erkenntniss die höchste Befriedigung (Euseb. pr. ev. XIV, 27, 3: *Δημόκριτος ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι*). Das Vaterland des Weisen und Guten ist das Weltall (*ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος*). Doch fordert Demokrit uneigennützige Hingabe an das Gemeinwesen und legt grossen Werth auf eine gute Staatsverwaltung.

Die Reinheit der demokritischen Ethik zeigt sich namentlich in Sätzen, wie: Nicht die That als solche, sondern die Gesinnung bestimmt den sittlichen Charakter (*ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐθέλειν* — *χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος*). Unrecht thun macht unglücklicher als unrecht leiden. Sich selbst zu überwinden, ist der schönste von allen Siegen, sich selbst zu unterliegen aber das Schimpflichste und Schlechteste. Nicht aus Furcht, sondern weil es nöthig ist, soll man sich des Schlechten enthalten (*μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων*).

In den ethischen Sätzen des Demokrit, wie auch in den zur Erkenntnisslehre gehörenden über den Unterschied zwischen der Realität und der subjectiven Auffassung bekundet sich die fast bei keinem der älteren Philosophen ganz fehlende, besonders aber an der Grenze der ersten Periode natürliche Tendenz zur Ueberschreitung der blossen Kosmologie; Demokrit, der jüngere Zeitgenosse des Sokrates, ist in dieser Richtung beträchtlich weiter gegangen als Anaxagoras und als irgend einer der früheren Denker.

Die Schüler und Nachfolger des Demokrit, von denen Metrodorus von Chios der namhafteste ist, scheinen die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrits Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben.

Zu erwähnen ist noch Anaxarchus, der Begleiter Alexanders des Grossen, der unter den Martern seine Ruhe nicht verlor. Den Beinamen Εὐδαιμονικός erhielt er wohl, weil er die εὐδαιμονία besonders betonte. Seine skeptische Gesinnung geht schon daraus als wahrscheinlich hervor, dass Pyrrhon sein Schüler war. Ueber einen Demokriteer Diotimus s. Rud. Hirzel, in: Hermes, 1882, S. 326—328.

Zweite (vorwiegend anthropologische) Periode der griechischen Philosophie.

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

§ 26. Der zweiten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die Sophisten; 2) Sokrates, die einseitigen Sokratiker, Platon und Aristoteles; 3) die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. Die Sophisten richten ihre Reflexion vorwiegend auf das Wahrnehmen, Vorstellen und Begehren; Sokrates richtet die seinige vorzugsweise auf das logische Denken und sittliche Wollen, worin eine Anerkennung der wesentlichen Beziehung des Subjects zur Objectivität liegt; diese Beziehung suchen Platon und Aristoteles zu erforschen, nehmen auch die Naturphilosophie wieder auf und betrachten den Einzelnen wesentlich als Glied der Gemeinschaft; die Stoiker und Epikureer betonen zwar mehr die Selbständigkeit des Einzelsubjects, lassen jedoch dasselbe allgemein gültigen Normen des Denkens und Wollens unterworfen sein; der Skepticismus endlich, der gleichfalls in der Befriedigung des Einzelsubjectes den Zweck sucht, bahnt durch Auflösung aller vorhandenen Systeme eine neue Periode an.

Der Geschichte der Litteratur und der allgemeinen Bildung muss die Darstellung der ethisch-religiösen Ansichten der Dichter, Historiker etc. dieser Periode, bei denen Philosophisches, aber nicht in philosophischer Form sich findet, vorbehalten bleiben.

Athen wurde in dieser Periode zum Centralpunkt der hellenischen Bildung und insbesondere der Philosophie. Als eine Bildungsschule für Griechenland wird Athen von Perikles bei Thukyd. (II, 41) bezeichnet. In dem platonischen Dialog Protagoras (p. 337 d) nennt der Sophist Hippias von Elis Athen τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας. Isokrates sagt (Panegyr. 50), der atheniensische Staat habe es bewirkt, dass der Name Hellenen vielmehr eine Bezeichnung der geistigen Bildung als der Abstammung sei. Vorzugsweise an die Empfänglichkeit der Athener für Kunst und Wissenschaft, an ihre Neigung zu philosophischer Reflexion und danach an den Bestand der philosophischen Schulen zu Athen hat sich während der zweiten Periode die Philosophie der Griechen geknüpft.

§ 27. Die **Sophistik** bildet den Uebergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subject gerichteten Philosophie. Doch weiss die sophistische Reflexion das Subject nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit aufzufassen und vermag daher die Erkenntniss- und Sittenlehre nur anzubahnen und noch nicht wissenschaftlich zu begründen. Ihre Hauptvertreter sind: Protagoras der Individualist, Gorgias der Rhetor und Nihilist, Hippias der Polyhistor und Prodikus der Moralist und Synonymiker. An diese Männer schliesst sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Princip des Subjectivismus mehr und mehr zur blossen Frivolität verkehrt.

Ueber die Sophisten handelt ausführlich Grote in seiner Geschichte Griechenlands (Hist. of Greece, VIII, 474—544), der, nachdem Hegel hierin vorangegangen war, eine richtigere und vortheilhaftere Auffassung der Sophisten, wenn auch nicht ohne Uebertreibungen, zu begründen sucht; ferner K. F. Hermann, Gesch. u. Syst. der platon. Philos., S. 179 ff. und 296 ff., vgl. auch Groen v. Prinsterer, prosopographia Platon., s. expositio iudicii, quod Plato tulit de iis, qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur, Lugd. Bat. 1823. Jac. Geel, historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Nova acta litt. societ. Rheno-Trajectinae, p. II, Utr. 1823. Herm. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates und Platons Zeit und ihr Einfluss auf Beredtsamkeit und Philosophie, Stuttg. 1832. W. G. F. Roscher, de historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis, Gott. 1838. W. Baumhauer, quam vim sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda, Trajecti Bat. 1844. Joh. Frei, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VII, 1850, S. 527—554 u. VIII, 1853, S. 268—279. A. J. Vitringa, de sophistarum scholis, quae Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Mnemosyne, II, 1853, S. 223—237. Valat, essai historique sur les sophistes grecs, in: l'investigateur, Paris 1859, Sept., p. 257—267, Nov., p. 321—336, Dec., p. 353—361. Theod. Gomperz, die griech. Sophisten, in: Deutsche Jahrb., Bd. VII, Berl. 1863. N. Wecklein, die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Platons, Inaug.-Diss., Würzburg 1865. Martin Schanz, Beiträge zur vorsokrat. Philosophie aus Platon, 1. Heft: die Sophisten, Göttingen 1867. (Vgl. Susemihl, in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 97, 1868, S. 513—528.) Mullach, Fragm. ph. Gr. II, 1867, S. LVIII ff.; Sophistarum fragmenta, ebd. S. 130 ff. H. Siebeck, das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik, Realsch.-Progr., Halle 1870. S. desselben Untersuchungen zur Philos. der Griechen, Halle 1873, I: über Sokrates' Verhältniss zur Sophistik. J. J. Bauer, de Sophistis, G.-Pr., Ansbach 1870. H. Sidgwick, the Sophists. Journal of philology, IV. 1872, S. 288—306; V. 1873, S. 66—80. W. Bethe, Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst, Stade 1873. G. Otto Friedel, de sophistarum studiis Homericis, in: dissertat. philologae Halenses 1873, Tom. I, S. 130—188. E. Schnippel, die Hauptepochen in der Entwickelung des Erkenntnissproblems, I. Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnisstheorie im Plat. Theätet, Realsch.-Pr., Gera 1874. Th. Funck-Brentano, les sophistes grecs et les sophistes contemporains, Par. 1879.

Nicht nur als Rhetoren und Grammatiker und Verbreiter positiver Kenntnisse, sondern auch (was besonders Hegel dargethan hat) als Vertreter eines relativ berechtigten philosophischen Standpunktes sind die *Sophisten* von Bedeutung. Sie reflectiren auf das *Subject* und bahnen dadurch die Ethik und Logik an. Dass sich ihre Reflexion zumeist auf die natürliche Grundlage und Vorstufe des Denkens und Wollens, d. h. auf die *Wahrnehmung* und die *Meinung*, die sinnliche *Lust* und individuelle *Willkür* richtet, ist naturgemäss und nothwendig; sofern sie aber in den ihrer Reflexion vorzugsweise zugänglichen Seiten der Subjectivität das Ganze der Subjectivität finden und Höheres verkennen, so liegt hierin ihr Fehler. Nichtsdestoweniger bezeichnet die Sophistik einen Fortschritt des philosophischen Denkens. Der sensualitische Subjectivismus des Protagoras hat einen Vorzug vor dem Denken des Parmenides; denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die Wahrnehmung und Meinung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Platon und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen" hätten ohne jene „Sophisten" nicht werden können, was sie geworden sind. Bei den Urtheilen des Platon und Aristoteles über die Sophistik ist nicht nur die grosse Verschiedenheit zwischen der früheren und späteren Sophistengeneration in Betracht zu ziehen, sondern auch das Historische von dem Polemischen zu unterscheiden. An Platons idealen Anforderungen gemessen, erscheint das Denken und die Gesinnung der Sophisten verwerflich; zu der damals herrschenden Meinung und Lebensrichtung aber standen dieselben nicht materiell in principiellem Gegensatz (sie lehrten, wie Plat. Rep. 493 sagt, *τὰ τῶν πολλῶν δόγματα*), obschon manche von ihnen in gewissen Beziehungen das Altüberlieferte bestritten haben. Die dialektische Auflösung der auf dem Herkommen beruhenden naiven Ueberzeugungen ist durch die Sophisten, die grösstentheils Rhetorik und weit seltener eine pseudo-dialektische Eristik trieben, nur vorbereitet und, wie Grote mit Recht bemerkt, erst durch Sokrates und seine Schüler vollzogen worden, die zugleich eine neue Richtung positiv zu begründen unternahmen.

Sieht man in der Sophistik vornehmlich *Kritik* und *Auflösung* der *kosmologischen* Philosophie, so muss man sie (mit Zeller und Anderen) der *ersten* Periode zurechnen; berücksichtigt man bei ihr aber besonders die Reflexion auf gewisse Seiten des *subjectiven* Lebens, so muss man sie bereits der *zweiten* Periode zurechnen. Jedenfalls steht sie auf der Grenze zwischen den beiden Perioden, und man kann sie mit demselben Recht in der ersten wie in der zweiten Periode behandeln. Auch Zeller, der sie der ersten zurechnet, erkennt an (Ph. d. Gr. II, 1, 3. A. S. 158; vergl. auch I, 4. A. S. 937), dass „die Sophisten zuerst die Philosophie von der objectiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt und das Denken auf den Boden der Subjectivität versetzt haben".

Das Wort *σοφιστής* bedeutet in der älteren Zeit einen solchen, der klug und geschickt ist, dann einen einsichtsvollen, gewandten Mann, namentlich in Privat- und öffentlichen Angelegenheiten. Seit der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Geburt werden besonders die als Sophisten bezeichnet, welche herumwandernd für *Bezahlung* die Kunst, zu denken und zu reden, sowie die politische Weisheit lehrten. Doch wird auch Platon von Isokrates, Aristippus von Aristoteles ein Sophist genannt, und Protagoras nennt sich selbst mit Stolz einen *σοφιστής*, Plat. Protag. p. 316 d: *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*. Der *σοφιστής* ist nach Plat. Protag. 312 c *ὁ τῶν σοφῶν ἐπιστήμων*. Wer im vollsten Maasse weise ist, vermag auch Andere weise zu machen, so dass der professionelle *σοφιστής*

ein Lehrer der Weisheit ist, obschon das Wort nicht von σοφίζειν, sondern von σοφίζεσθαι abzuleiten ist. Die tadelnde Nebenbedeutung hat das Wort erst besonders durch Aristophanes und hernach durch die Sokratiker erhalten, namentlich durch Platon und Aristoteles, die sich als „Philosophen" den „Sophisten" gegenüberstellten. — Sophisten, wie Protagoras, standen, was besonders der platonische Dialog Protagoras bekundet, bei der Mehrzahl der Gebildeten in hohem Ansehen, obwohl ein vornehmer und wohlhabender atheniensischer Bürger nicht selbst hätte Sophist (Litterat) sein und durch öffentliche Vorträge nicht hätte Geld verdienen mögen. S. Plat. Prot. 312 A, wo Sokrates den jungen Hippokrates, der den Unterricht des Protagoras geniessen will, fragt: Würdest Du Dich nicht schämen, wenn Du Dich den Hellenen als Sophisten zeigtest? Worauf Hippokrates antwortet: *Νὴ τὸν Δία —, εἴπερ γε ἃ διανοοῦμαι χρὴ λέγειν.*

Plutarch sagt (im Leben des Themistokles, Cap. 2), Sophisten (*σοφισταί*) seien diejenigen genannt worden, welche die bis dahin durch das politische Leben selbst begründete, durch Familientradition und durch Anschluss an ausgezeichnete Staatsmänner angeeignete und praktisch ausgebildete politische Einsicht, die *δεινότης πολιτικὴ καὶ δραστήριος σύνεσις* mit den *δικανικαὶ τέχναι* verbunden und an die Stelle der praktischen Vorbildung die theoretische gesetzt haben (*μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους*). Dass ein besonderer Unterricht, und zwar nicht in einem Specialfach, wie Musik oder Gymnastik, sondern zum Behuf allgemeiner Lebensbildung und politischer Einsicht auf Grund der Reflexion über das menschliche Erkennen und Begehren ertheilt ward, und dass für die Lebensrichtung des Einzelnen vielmehr dieser Unterricht, als der unmittelbare Einfluss des Gemeingeistes maassgebend ward, das ist das wesentlich Neue, das die „Sophisten" aufbrachten, das aber auch Sokrates und seine Nachfolger keineswegs aufgegeben, sondern nur in anderer und tieferer Art ausgebildet haben, so dass sie bei ihrer Bekämpfung der Sophistik doch mit dieser auf dem gemeinsamen Boden der auf das Subject gerichteten Reflexion stehen. — Bekanntlich wurden in viel späteren Zeiten die Rhetoren noch *σοφισταί* genannt.

§ 28. Protagoras aus Abdera, der als Lehrer der Redekunst in vielen griechischen Städten, besonders auch in Athen wirkte, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, stellte, indem er Heraklits Lehre vom ewigen Fluss aller Dinge auch auf das erkennende Subject als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind. Wie einem Jeden ein Jegliches scheint, so ist es für ihn. Es giebt nur relative Wahrheit. Auf dem ethischen Gebiete machte Protagoras seinen Subjectivismus nicht bestimmt geltend. Die Existenz der Götter ist nach ihm ungewiss.

Ueber Protagoras handeln speciell: Geist, de Protagorae sophistae vita, Gissae 1827. Leonh. Spengel, de P. rhetore ejusque scriptis, in dessen: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, p. 52 ff. Ludw. Ferd. Herbst, Protagoras' Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt, in: philol.-hist. Studien, hrsg. von Petersen, 1. Heft, Hamb. 1832, S. 88 bis 164. Krische, Forsch. I, S. 130—142. Joh. Frei, quaestiones Protagoreae, Bonn 1845. O. Weber, quaestiones Protagoreae, Marb. 1850. Jak. Bernays, die *Καταβάλλοντες* des P., in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., VII, 1850, S. 464—468. A. J. Vitringa, de Protagorae vita et philos., Groningae 1852. Friedr. Blass, die att. Beredsamkeit, Leipz. 1868, S. 23—29. Wolff, num Plato quae Pr. de sensuum et sentiendi ratione tradidit, recte exposuerit, G.-Pr., Jever 1871. Frdr. Lange, über den Sensualismus des Sophisten

P. und die dagegen von Plato im 1. Theile des Theätet gemachten Einwürfe, Dissert., Götting. 1873. Bernh. Münz, d. Erkenntniss- u. Sensationstheorie d. Pr., Wien 1880. W. Halbfass, d. Berichte des Plat. u. Aristot. üb. Pr., mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnisstheorie krit. untersucht, in: Jahrb. f. class. Philol., 13. Supplementb., Lpz. 1882. P. Natorp, Forschung. zur Gesch. des Erkenntnissproblems, s. ob. S. 29. A. Harpf, d. Ethik des Pr. u. deren zweifache Moralbegründung krit. untersucht, Heidelb. 1884. S. auch E. Laas, neue Untersuchung. üb. Prot., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 1884, S. 479—497. Fr. Sattig, d. protagoreische Sensualismus u. seine Um- u. Fortbildung durch sokrat. Begriffsphilosophie, in: Ztschr. f. Phil., 1885, S. 275—320. Vgl. S. 92 u. die Litt. zu Platon.

Nach Plat. Protag. 317 c war Protagoras beträchtlich älter als Sokrates; Protagoras sagt dort, er könne dem Alter nach aller Anwesenden Vater sein, was freilich nicht im strengsten Sinne zu nehmen sein mag. Apollodor (bei Diog. L. IX, 56) setzt seine „Blüthe“ in Ol. 84 (444—440 v. Chr.). Nach einer Angabe in dem platonischen Dialog Menon (p. 91 e), woraus die gleiche Angabe des Apollodorus (bei Diog. L. IX, 56) geflossen zu sein scheint, ist er gegen 70, nach einer andern Angabe (bei Diog. L. IX, 55) über 90 Jahre alt geworden. Von Pythodorus, einem von den Vierhundert, wurde er wegen seiner Schrift über die Götter auf Atheismus angeklagt (Diog. L. IX, 54). Man kann aus dieser Nachricht mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass ihm unter der Herrschaft der Vierhundert im J. 411 v. Chr. der Process gemacht worden ist, und dass er also, wenn er 70 Jahre alt geworden ist, 481 geboren war. Er ertrank nämlich, nachdem er verurtheilt war, auf der Flucht nach Sicilien; seine Schrift wurde zu Athen auf dem Markte verbrannt. Dass Protagoras ein Abderite war, sagt Platon (Protag. p. 309; Rep. X, 600); die gleiche Angabe hat Diog. L. (IX, 50) aus der Schrift des Heraklides Ponticus *περὶ νόμων* entnommen. Der Komiker Eupolis hat den Protagoras in den (Ol. 89, 3 aufgeführten) *Κόλακες* einen Teïer genannt; doch steht diese Bezeichnung mit jener Angabe nicht im Widerspruch, da Abdera eine Colonie der Teïer war (gegründet 543 v. Chr.). Für die atheniensische Pflanzstadt Thurii soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Heraklides bei Diog. L. IX, 50). In Athen war Protagoras vielleicht zuerst zwischen 451 und 445 v. Chr., dann wohl um 432, auch Ol. 89, 3 = 422/421 v. Chr. und kurz vor seinem Tode. Platon hat wohl in seinem Dialog Protagoras einzelne Umstände aus 422 in 432 mit dichterischer Freiheit verlegt. Die Annahme Epikurs, dass Protagoras Demokrits Schüler gewesen sei (Diog. L. IX, 53; X. 8), ist nicht mit den Altersverhältnissen vereinbar und scheint auf Missdeutung einer Stelle in der (nicht auf uns gekommenen) Schrift des Aristoteles *περὶ παιδείας* zu beruhen, worin dieser (nach Diog. L. IX, 53) dem Protagoras die Erfindung der *τύλη, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσι*, zugeschrieben hat. Epikur nahm nicht Anstand, das der demokritischen Lehre Verwandte bei Protagoras sofort als hergeflossen aus Demokrits Lehre zu bezeichnen. Andererseits wird mehrfach und zuverlässig bezeugt, dass Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft habe (Diog. L. IX, 42; Plutarch. adv. Coloten IV, 2; Sext. Emp. adv. Math. VIII, 389 f.). Zu denen, welche in Athen die Nähe des Protagoras suchten, gehörten auch Perikles und Euripides. Wie sehr er verehrt wurde, sieht man aus dem platonischen Dialog Protagoras, besonders aus 310 d ff. Vgl. Plat. Theät. 161 c: *ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ*. Als Honorar für den Unterricht verlangte er bedeutende Summen, wenn auch die Angabe von 100 Minen für einen Cursus, Diog. L. IX, 50, zu hoch gegriffen sein mag. Nach Plat. Prot. 328 b und Arist. Eth. Nic. IX, 1 forderte er zwar eine bestimmte Summe, stellte es aber doch dem Schüler anheim, wenn sie ihm nach empfangenen Unterricht zu hoch erscheinen sollte, selbst zu bestimmen, wie viel der Unterricht werth sei, und diese Summe zu geben. Die

Titel der Schriften, die Protagoras verfasst haben soll, giebt Diog. L. IX, 55 an: *τέχνη ἐριστικῶν, περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ πολιτείας, περὶ φιλοτιμίας, περὶ ἀρετῶν, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν ἐν ᾅδου, περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων, προσταχτικός, δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, ἀντιλογιῶν δύο.* Ueber die *Καταβάλλοντες* und die *Ἀλήθεια* s. u. S. 98. — Die Bedeutung des Protagoras als Philosophen hat man neuerdings über Gebühr erhoben, so nach Grote namentlich Ernst Laas in: Idealismus und Positivismus, Bd. 1, der in ihm den ersten Vertreter der positivistischen Philosophie sieht.

Nach Diog. L. IX, 51 lautete der Fundamentalsatz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Und zwar ist hier nicht der generelle Mensch gemeint, sondern das Individuum, wie die aus des Protagoras Schrift entnommenen Worte (Theät. 152 a) beweisen: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.* Eine allgemein giltige Wahrheit ist hiernach nicht möglich, nicht einmal für denselben Menschen ist dasselbe zu verschiedenen Zeiten wahr, und es kann von keinem Dinge das Eine mit mehr Recht ausgesagt werden als das Andere (Plut. adv. Col. 4, 2). Mit diesem Subjektivismus hängt der Relativismus eng zusammen. Es ist nichts an und für sich, sondern Alles ist ein Relatives, ein *πρός τι*, es ist nur für das wahrnehmende Subject. Eine reale Aussenwelt wird damit von Protagoras nicht geleugnet, aber wir erkennen diese nicht wie sie ist, sondern wie sie von uns wahrgenommen wird, und zwar kommt die Wahrnehmung wie das Wahrgenommene durch eine doppelte Bewegung zu Stande, durch eine des wahrnehmenden Subjects und durch eine des dem Wahrgenommenen zu Grunde Liegenden. Es bleibt ungewiss, in wie weit die Art, wie Protagoras diesen Satz begründete, mit derjenigen übereingekommen sei, welche wir bei Platon im Dialog Theätet (p. 152 sqq.) finden: nämlich bei der Richtung des Sinnesorgans auf die ihm gemässe Bewegung (*προςβολὴ τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προςήκουσαν φοράν*) entstehe durch das Zusammentreffen einer äusseren und inneren, activen und passiven, besser agirenden und reagirenden Bewegung Wahrnehmbares (*αἰσθητόν*) und Wahrnehmung (*αἴσθησις*, zu der jedoch ausser dem Sehen, Hören, Riechen, dem Fühlen der Kälte und Hitze, auch Lust- und Schmerzempfindung, Begierde, Furcht etc. gerechnet wird); so sei z. B. die weisse Farbe im Object und das Sehen derselben im Auge das gemeinsame Erzeugniss des Auges und des ihm adäquaten Objects (Theät. p. 156). (Die ausführlich vorgetragene Theorie Theät. 156 f. wird gewissen *πολὺ κομψότεροι* zugeschrieben, womit vielleicht Aristippus und seine Schüler gemeint sind.) Nach Diog. L. IX, 51 soll Protagoras auch gelehrt haben: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*, und damit hätte er der Seele die Substantialität abgesprochen. Doch scheint diese Angabe aus dem Urtheil Platons über die Sphäre der Gültigkeit der protagoreischen Doctrin hervorgegangen zu sein, da Diogenes hinzusetzt: *καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ.*

In der Lehre des Protagoras findet Platon (Theät. p. 152 ff.) die unabweisbare Consequenz der heraklitischen, ohne dass damit die wirkliche Abhängigkeit der ersteren von der letzteren erwiesen wäre. Dass Protagoras allerdings das ewige Werden annahm, ist wahrscheinlich (Sext. Hypot. Pyrrh. I, 217: *φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι*). Platon gesteht der protagoreischen Lehre in Bezug auf die *αἴσθησις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab. (Uebrigens liegt in dem Satze, dass alles Wahre, Schöne, Gute nur für das erkennende, fühlende, wollende Subject wahr, schön, gut sei, eine bleibende Wahrheit, die nur Protagoras durch Verkennung des objectiven Factors einseitig überspannt hat.)

Protagoras soll zuerst gelehrt haben, wie Thesen zu begründen und anzugreifen seien, Diog. L. IX, 51: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*, und ebd. 53: *πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις.* Auf das doppelseitige pseudodialektische Verfahren, welches Protagoras in seiner Schrift *Ἀντιλογικά* geübt zu haben scheint, spielt Platon tadelnd an in seinem Dialog Phädon p. 101 d, e. Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. III, 2, 32, p. 998 a, 4): *ὥςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας, οὐδ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν*, scheint es, dass Protagoras dem gegen seinen sensualistischen Subjectivismus aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmenden Einwurf durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien nur subjectiv gültig, da es in der objectiven Realität überhaupt nicht reine Punkte, gerade Linien, geometrische Curven gebe (wobei er freilich die abstractive Einschränkung der Aufmerksamkeit auf einzelne Seiten der objectiven Realität mit blosser Subjectivität verwechselte).

Zur Erläuterung des protagoreischen Grundgedankens mag eine verwandte (die Deutung der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Kunst betreffende) Aeusserung Goethes (Goethe-Zelterscher Briefwechsel, V, 354) verglichen werden, durch welche ebensowohl die relative Wahrheit desselben, wie auch die Einseitigkeit des Verzichtes auf eine objective Norm anschaulich werden kann: „Ich habe bemerkt, dass ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschliesst und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, dass sich ein solcher Gedanke dem Sinn des Andern nicht anschliesse, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten; ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie controvertiren." Vergl. ferner Goethes Ausspruch in den „Maximen und Reflexionen": „Kenne ich mein Verhältniss zu mir selbst und zur Aussenwelt, so heisse ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige".

Für das Handeln des Menschen scheint Protagoras die Consequenzen aus seinem Subjectivismus nicht voll gezogen zu haben. Er wollte selbst ein Lehrer der Tugend sein, und zwar ist ihm diese etwas Feststehendes; bei ihr sollte Willkür und das, was dem Einzelnen gerade gefällt, nicht Geltung haben. In dem Mythos, welchen Platon den Protagoras im gleichnamigen Dialog (320 c ff.) vortragen lässt, und der im Wesentlichen wohl dem Sophisten angehört, sind *αἰδώς* und *δίκη* den Menschen von den Göttern verliehen. Nur diese Gaben ermöglichen es den Menschen, dauernde Staaten zu bilden und zu gegenseitiger Erhaltung vereinigt zu bleiben. Allen müssen sie demnach eigen sein, und wer sie nicht besitzt, den soll man tödten, wie eine Krankheit. Auch ist nicht jede Lust ein Gut, sondern nur die am Schönen. Zu einer sicheren und einheitlichen Anschauung auf dem ethisch-politischen Gebiet ist übrigens Protagoras nicht gekommen.

Ein erhebliches wissenschaftliches Verdienst hat sich Protagoras durch seine sprachlichen Untersuchungen erworben. Er hat über den rechten Wortgebrauch (*ὀρθοέπεια*) gehandelt (Plat. Phädr. 267 c). Er hat zuerst solche Satzformen, auf denen verbale Modi beruhen, unterschieden. Diog. L. IX, 53: *διεῖλε δὲ τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν* (wobei ihn freilich der Gebrauch des Imperativus an Stellen, wie Ilias init.: *Μῆνιν ἄειδε, θεά*, wo nicht ein Befehl, sondern eine Bitte auszudrücken war, in eine Verlegenheit setzte, aus der er sich nur durch einen Tadel des homerischen Ausdrucks zu retten gewusst hat, s. Arist. Poët. c. 19, p. 1456 b, 15). Auch die Genera des Nomens hat Protagoras unterschieden. Zum Behuf der Ausbildung in der Redekunst wollte

er Uebung und Theorie mit einander verbunden wissen (Stob. Floril. XXIX, 80: *Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης*).

Der Sache, welche ohne Hülfe der Rede unterliegen würde, vermag die Redekunst zum Siege zu verhelfen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, Arist. Rhet. II. 24; Gell. N. A. V, 3), wobei zwar nicht (wie Aristophanes, der Nub. 113 fälschlich auf Sokrates diesen Satz überträgt, voraussetzt) die Ungerechtigkeit der „schwächeren" Sache die bewusste Voraussetzung bildet, aber doch zum Nachtheil der ethischen Bedeutung der Redekunst der Unterschied unbeachtet bleibt, ob nur gerechte Gründe, die ohne Beihülfe der kunstgemässen Rede verkannt werden möchten, in das volle Licht gestellt, oder ob Ungerechtes mit dem Scheine der Gerechtigkeit versehen wird. Das protagoreische Princip, welches Schein und Sein einander nahe bringt, schloss diese Unterscheidung aus.

Der Satz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος*, bildete nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 560 den Anfang der Schrift *Καταβάλλοντες* (scil. *λόγοι*, d. h. zu Fall bringende, widerlegende Reden). Eben dieser Satz war nach Plat. Theät. p. 161 c der Anfang der *Ἀλήθεια*. Diese zwei verschiedenen Titel bezeichnen demnach dieselbe Schrift; vielleicht handelte der erste Abschnitt derselben *περὶ ἀληθείας*. Nach dem Aristoteliker Aristoxenus (bei Diog. L. III, 37 und 57) soll Platon aus den *Ἀντιλογικά* (*Ἀντιλογίαι*, vielleicht identisch mit den *Καταβάλλοντες* und der *Ἀλήθεια*) des Protagoras beinahe seine ganze Staatslehre entnommen haben, was bei der Verschiedenheit des Princips unmöglich ist; dagegen kann er einzelne Sätze daraus entlehnt haben.

Von den Göttern erklärte Protagoras in einer eigenen Schrift *περὶ θεῶν*, nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn Vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens (Diog. L. IX, 51: *περὶ τῶν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* Vgl. Plat. Theät. 162 d).

§ 29. Gorgias aus Leontini (in Sicilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie huldigt er einem Nihilismus, der sich in den drei Sätzen ausspricht: 1) es ist nichts; 2) wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3) wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntniss nicht mittheilbar an Andere.

Ueber Gorgias handelt speciell: Schönborn, de authentia declamationum Gorgiae, Bresl. 1826. H. Ed. Foss, de Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus, Halae 1828. Leonh. Spengel, de Gorgia rhetore, 1828, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828. Oratores Attici, ed. J. G. Baiterus et Herm. Sauppius, fasc. VII, Turici 1845, p. 129 ff. Frei, Beitr. zur Gesch. der griechischen Sophistik, in: Rhein. Mus. VII, 1850, S. 527 ff. und VIII, 268 ff. Franz Susemihl, über das Verhältniss des Gorgias zum Empedokles, in: N. Jahrb. für Ph., Jahrgang 1856, S. 40—42. A. Baumstark, Gorgias von Leontium, in: Rhein. Mus. f. Philol. XV, 1860, S. 624—626. Franz Kern, krit. Bem. zum 3. Theil der pseudo-arist. Schrift *π. Ξεν., π. Ζήν., π. Γοργίου*, Oldenburg 1869. Friedr. Blass, die att. Bereds. von Gorg. bis zu Lysias, Leipz. 1868. M. Fränkel, Inschriften aus Olympia, in: Archäol. Zeit., Bd. 35, 1877, S. 43—47. H. Diels, Gorgias u. Empedokles, in: Sitzungsber. der Ak. d. Wissensch. zu Berlin, 1884, 1, S. 343—368. Antiphontis orationes et fragmenta adiunctis Gorgiae, Antisthenis etc. declamationibus, ed. Frdr. Blass, 2. ed., Lipsiae 1881.

Dass Gorgias Ol. 88, 2 im Sommer (427) an der Spitze einer leontinischen Gesandtschaft die Athener zu einer Hülfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden suchte, sagt Diodor XII, 53; vergl. Thukyd. III, 86. Platon vergleicht ihn (Phädr. p. 261) dem Nestor wegen seiner Rednergabe, wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag etwa (nach Frei) zwischen 483 und 375 fallen. Nach der Angabe bei Athenäus XI, 505 d soll er das Erscheinen des platonischen Dialogs Gorgias noch erlebt und den Verfasser desselben als einen Archilochus redivivus bezeichnet haben. Die letzte Zeit seines Lebens scheint er in dem thessalischen Larissa zugebracht zu haben. Durch seinen Unterricht soll er sich viel Geld erworben haben, und sein Auftreten soll prunkvoll gewesen sein.

In früherer Zeit hat sich Gorgias mit Physik, wohl namentlich mit Optik beschäftigt, vielleicht auch eine eigene physikalische Schrift verfasst. Nach dem platonischen Dialog Menon (p. 76 c) nahm Gorgias mit Empedokles Ausflüsse aus den Objecten an und Poren, durch welche die Ausflüsse eindringen, und er ist überhaupt in der Naturphilosophie als ein Schüler des Empedokles zu betrachten. Die Definition der Farbe im Menon ist auch gorgianisch und erinnert zugleich an Empedokles.

In der Rhetorik waren Korax und vielleicht auch Tisias, der Proleg. zu Hermogenes, Rhet. gr. ed. Walz IV, 14 sein Lehrer genannt wird, seine Vorgänger. Auch die rednerische Weise des Empedokles, den Satyrus bei Diog. L. VIII, 58 und Quintilian III, 1 als seinen Lehrer bezeichnen, scheint von Einfluss auf ihn gewesen zu sein. Die Redekunst galt ihm als Bewirkerin der Ueberzeugung (*πειθοῦς δημιουργός*). Die Tragödie hat Gorgias als einen wohlthätigen Trug bezeichnet, Plut. de gloria Atheniensium, c. 5; cf. de aud. poët. c. 1: *Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος.* In der philosophischen Argumentation benutzt Gorgias die einander widerstreitenden Sätze der früheren Philosophen, jedoch so, dass er deren ernste Tendenz in ein rhetorisches Spiel verkehrt.

Im Dialog Gorgias (p. 462 ff.) bezeichnet Platon die *σοφιστική* (im engeren Sinne, wobei er vorzugsweise die politische und ethische Richtung des Sophisten Protagoras im Auge zu haben scheint) als eine Entartung der *νομοθετική*, und die *ῥητορική* (wie sie vorzugsweise von Gorgias und seinen Nachfolgern gelehrt wurde) als eine Entartung der *δικαιοσύνη* (deren Begriff hier ein engerer, als in der Rep., nämlich der der Vergeltung, des *ἀντιπεπονθός*, ist) zur Schmeichelei (*κολακεία*); er findet in solcher Entartung nicht eine *τέχνη*, sondern nur eine *ἐμπειρία καὶ τριβή*. Platon parallelisirt die beiden genannten *τέχναι*, die er unter dem einen Namen *πολιτική* zusammenfasst, und ihre Entartungen, welche sämmtlich auf die Seele sich beziehen, mit eben so vielen auf den Leib bezüglichen *ἐπιτηδεύσεις*, nämlich die Gesetzgebungskunst mit der Gymnastik, die *δικαιοσύνη* mit der Heilkunde, die Sophistik mit der Putzkunst und die Rhetorik mit der Kochkunst. Doch will Platon von dieser herabsetzenden Begriffsbestimmung nicht im vollen Sinn auf das Verfahren des Gorgias selbst Anwendung machen, wohl aber auf das Treiben einiger seiner Nachfolger, welche rücksichtsloser, als Gorgias selbst, die Bedingtheit der echten Redekunst durch die Erkenntniss des wahrhaft Guten und Gerechten hintansetzten, um ausschliesslich der *χάρις καὶ ἡδονή* nachzujagen.

Den Hauptinhalt der Schrift des Gorgias *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, von der wir bei Platon keine Spur entdecken, finden wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 55 ff. und im 5. und 6. Capitel der pseudo-aristotelischen Schrift de Melisso, Xenophane, Gorgia. 1) Es ist nichts; denn wenn etwas wäre, so müsste dasselbe geworden sein oder ewig sein; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden,

noch auch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig kann es nicht sein, denn sonst müsste es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgends, da es weder in sich noch in einem Andern sein kann, und was nirgends ist, ist nicht. 2) Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntniss des Seienden, so müsste das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrthum, auch dann nicht, wenn Jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3) Gäbe es Erkenntniss, so könnte diese doch nicht mitgetheilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann Jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mittheilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch von einander verschieden sind?

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation der Wahrheit als der Uebereinstimmung des Gedankens mit einer objectiven Realität hinaus, so dass durchweg blosse Ueberredung an die Stelle der Ueberzeugung treten muss.

Die Echtheit der zwei unter dem Namen des Gorgias uns überlieferten Declamationen, die Vertheidigung des Palamedes und das Lob der Helena, ist wenigstens zweifelhaft.

§ 30. Hippias von Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische, grammatische und archäologische Kenntnisse, als durch philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunkt der Sophistik in dem von Platon ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der Tyrann der Menschen, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwinge.

Ueber Hippias handeln: Leonh. Spengel, de Hippia Eleo ejusque scriptis, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828. Osann, der Sophist Hippias als Archäolog, Rhein. Mus., N. F., II, 1843, S. 495 ff. C. Müller, Hipp. Elei fragmenta coll., in: Fragmenta historic. Graec., vol. II, Parisiis 1848. Jac. Mähly, der Sophist H. v. E., Rhein. Mus., N. F., XV, 1860, S. 514—535 und XVI, 1861, S. 38—49. Friedr. Blass, die att. Bereds., Leipz. 1868, S. 31—33. Otto Friedel, de Hippiae studiis Homericis, in der Gratulationsschrift des hall. philolog. Sem. für G. Bernhardy, Halle 1872.

Hippias erscheint in dem Sophistencongress, der nach der Scenerie des platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich jünger als Protagoras. Nach p. 318 e pflegte er in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten; in dem pseudo-platonischen Dialog Hippias major wird p. 285 c, d von ihm gesagt, er habe die genaueste Kenntniss *περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*.

Prot. p. 337 d lässt Platon den Hippias sagen: *ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (vgl. Pindar. fragm. inc. 151, Boeckh. p. 225 Schneidewin). Er findet naturwidrig, dass die Differenz der Staaten und ihrer Gesetze Gebildete einander entfremde, die doch *φύσει συγγενεῖς* seien. Bei Xenophon (Memor. IV, 4) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen ebensowenig, wie andere Sophisten, in einen be-

wussten und principiellen Widerstreit mit dem Geiste des griechischen Volkes gesetzt zu haben. Er giebt zu, dass auch Gesetze von den Göttern stammen, das sind die allgemein gültigen, z. B. *γονέας τιμᾶν*. Ermahnungen und Lebensregeln, wie die, welche er nach der Darstellung des Dialogs Hippias major (p. 286 b) den Nestor dem Neoptolemus ertheilen lässt, mögen ziemlich unverfänglich gewesen sein.

§ 31. Prodikus aus Keos verdient erwähnt zu werden wegen seiner paränetischen Moralvorträge (unter denen „Hercules am Scheidewege" am bekanntesten geworden ist) und wegen seiner Unterscheidung sinnverwandter Worte. Durch beides hat er den Sokrates vielleicht angeregt. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunkt der älteren Sophisten hinaus.

Ueber Prodikus handeln: L. Spengel, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, p. 46 ff. F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates, in: Rhein. Mus. f. Ph., I, 1833, S. 1 bis 39 und S. 533—643 (cf. IV, 1836, S. 355 f.), auch in Welckers kl. Schr. II, S. 393 bis 541 (W. geht in seiner bestimmten Tendenz, dem Prod. grosse Bedeutung zuzuschreiben, nicht unparteiisch genug zu Werke). Hummel, de Prodico sophista, Leyden 1847. E. Cougny, de Prodico Ceio, Socratis magistro, Paris 1858. Diemer, de Prod. Ceio, G.-Pr., Corbach 1859. Kraemer, die Allegorie des Prodikos und der Traum des Lukianos, in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd., Bd. 94, 1866, S. 439—443. F. Blass, die att. Bereds., Lpz. 1868, S. 29—31. M. Heinze, über Prod. aus Keos, in: Bericht. der phil.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1884, S. 315—335.

Prodikus war, wie nach Platons Dialog Protag. zu schliessen ist, jünger als Protagoras und dem Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates hat seinen Unterricht öfters jungen Männern empfohlen, freilich solchen, die er selbst zu dialektischer Bildung ungeeignet fand (Plat. Theät. 151 b), und er nennt sich auch mitunter (Plat. Protag. 341 a; vgl. Charm. 163 d, Menon 96 d) einen Schüler des Prodikus, dies jedoch mehr scherzhaft, als in strengem Ernst. Krat. 384 b sagt er, die 50 Drachmen kostende *ἐπίδειξις* habe er nicht bei Prodikus gehört, sondern nur die eine Drachme kostende, und zwar scheinen dies Vorträge über Synonymik gewesen zu sein. Platon schildert ihn im Protag. als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung. Von Geldgier scheint er nicht frei gewesen zu sein. Obwohl die Vorträge des Prodikus beliebt waren, so ist doch keine einzige Wortunterscheidung desselben zur Zeit Platons allgemein anerkannt gewesen, und noch weniger hat sich eine als zutreffend in späteren Zeiten erhalten. Prodikus selbst scheint bei seinen Aufstellungen schwankend gewesen und zum Theil leichtfertig zu Werke gegangen zu sein.

Indem die Menschen der Vorzeit Alles, was Nutzen bringt, vergötterten, ward das Brod als Demeter verehrt, der Wein als Dionysus, das Feuer als Hephästus etc. (Cic. de nat. deorum I, 42, 118; Sextus Empir. adv. Math. IX, 18; 51 f.)

Den Mythus von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles enthielt eine Schrift mit dem Titel *Ὧραι*; ihn hat Xenophon (Memor. II, 1, 21 ff.) nachgebildet. Trotz des Hervorhebens der Tugend zeigt sich darin ein niedriger sittlicher Standpunkt, da die äusseren Güter eine grosse Rolle spielen, und die Nützlichkeitsberechnung in den Vordergrund tritt. Den Tod soll Prodikus für wünschenswerth erklärt haben, um den Uebeln des Lebens zu entgehen; die Furcht vor dem Tode sei überflüssig, da der Tod weder die Lebenden noch die Gestorbenen angehe, die ersteren nicht, weil sie noch lebten, die letzteren nicht, weil sie nicht mehr seien: Plat. Axioch. 366 c. Doch ist es sehr unsicher, ob diese pessimistischen Betrachtungen in dem werthlosen pseudo-platonischen Dialog dem Sophisten angehören; sie stimmen mit dem Eudämonismus des Herakles-Mythus nicht überein.

§ 32. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr die schlimmen Consequenzen einer exclusiven Anerkennung der zufälligen Meinung und egoistischen Willkür des Einzelsubjectes zu Tage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polus, ein Schüler des Gorgias, Thrasymachus, der das Recht mit dem Vortheil der Machthaber identificirt, Kallikles und die pseudo-dialektischen Gaukler Euthydemus und Dionysodorus. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst professionell als Sophisten aufzutreten.

Ueber spätere Sophisten handeln: Leonh. Spengel, de Polo rhetore, in seiner: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttgart 1828, S. 84—88; de Thrasymacho rhetore ibid. p. 93 bis 98. C. F. Hermann, de Thrasymacho Chalcedonio sophista, Ind. lect., Gott. 1848/49. Ueber Euthydemus u. Dionysodorus s. die Ausg. des platon. Euthyd. v. Winckelmann, S. XXIV ff. Ueber Kallikles s. Platons Werke v. Hieron. Müller u. Steinhart, II, 352 f. Nic. Bach, Critiae Atheniensis tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt, Lips. 1827. Leonh. Spengel, de Critia, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, S. 120 ff. Vergl. auch Vahlen, der Sophist Lykophron: Gorgias; der Rhetor Polykrates, in: Rhein. Mus., N. F. XXI, S. 143—148. Ueber den thessalischen Junker Menon, einen Schüler des Gorgias, handelt Friedr. Gedike (disquisitio de Menone Thessalo) vor Buttmanns Ausgabe des Dialogs Menon. Ueber den Sophisten Polyxenus Clem. Baeumker, in: Rhein. Mus., N. F., Bd. 34, 1879, S. 64—83.

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Platon in seinen Dialogen von ihnen giebt. Polus und Kallikles treten im Dialog Gorgias, Thrasymachus in der Republik auf. Den Kallikles für eine von Platon erdichtete Persönlichkeit zu halten, giebt es keinen hinreichenden Grund. Alle drei äussern extreme Ansichten auf dem ethisch-politischen Gebiete: das natürliche Recht geht dahin, die Begierden des Einzelnen nicht einzuschränken, sondern sie wachsen zu lassen und sie so viel als möglich zu befriedigen. Die meisten Menschen sind freilich zu ohnmächtig, um ihren Begierden freien Lauf zu lassen, und so hat man sich gewöhnt, die Schrankenlosigkeit zu tadeln. In Wahrheit ist es aber für Jemanden, der die Macht hat, das Schimpflichste und Schlechteste, Maass zu halten, der Mächtige im Staate kann an nichts gehindert werden, und der Unrecht Thuende ist besser als der Unrecht Leidende; wer Unrecht thun kann, ohne zu leiden, ist thöricht, wenn er sich dessen enthält. Für den Starken ist das Recht, was ihm nützt (Plat. Rep. 344 c: *τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον*). Die Tyrannis, die man in der Regel für die grösste Ungerechtigkeit hält, macht den, der sie ausübt, zu dem Glückseligsten. So ist der Makedonier Archelaus, der die verabscheuungswürdigsten Verbrechen verübte, doch ein glücklicher Mensch. Um zu der Machtstellung im Staate zu gelangen, muss man die richtigen Mittel finden; eines der vorzüglichsten ist die Redekunst; denn die Redner sind im Staate mächtig, sie berauben, verbannen, tödten, wen sie wollen (Plat. Gorg. 466 b f; 471 a; 491 e; Republ. 338 c). Die Brüder Euthydemus und Dionysodorus werden in dem Dialog Euthydemus mit ihren eristischen Kunststücken von Platon vorgeführt und verspottet. Dass derartige sophistische Albernheiten, wie wir sie in diesem Gespräch vielfach finden, wirklich vorkamen, braucht man nicht zu bezweifeln, namentlich wenn man Aristoteles *π. σοφιστικῶν ἐλέγχων* damit vergleicht.

Zu dem, was wir aus Platon über diese späteren Sophisten schöpfen können, kommen noch einige Notizen bei Aristoteles und Anderen, z. B. Polit. III, 9, p. 1280 b, 11, dass der Sophist Lykophron das Gesetz *ἐγγυητὴς τῶν δικαίων* genannt habe (vgl. Arist. Rhet. III, 3); Rhet. I, 13, p. 1373 b, 18 erwähnt Aristoteles den Alkidamas, der in seiner messenischen Rede von dem natürlichen Recht gehandelt habe; aus dieser Rede führen die Scholien zur Rhet. den Satz an: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.* Alkidamas hat ein Lob des Todes und ein Lob der Armuth geschrieben. Er scheint, wie auch Lykophron, der Schule des Gorgias angehört zu haben.

Kritias erklärte (nach Sext. Empir. adv. Math. IX, 54; vgl. Plat. Leges X. 889 e) den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der dadurch willigeren Gehorsam seitens der Bürger erzielte, indem er die Wahrheit mit Trug umhüllte (*διδαγμάτων ἄριστον εἰσηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ*). Als Sitz und Substrat der Seele galt dem Kritias das Blut (Arist. de anima I, 2).

Nach der Darstellung Platons im Protag. (p. 314 e sqq.) schlossen sich aus dem Kreise der im Hause des Kallias versammelten gebildeten Athener die Einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides u. A.), Andere an Hippias (Eryximachus, Phädrus u. A.), Andere endlich an Prodikus (Pausanias, neben welchem als ein *νέον ἔτι μειράκιον* Agathon sitzt, der spätere Dichter, geb. um 448, dessen Stil aber den Einfluss des Gorgias bekundet, s. Plat. Sympos. p. 198 c), ohne im vollen Sinne für Schüler derselben gelten zu können und ausschliesslich unter ihrem Einfluss zu stehen. Als ein Schüler des Protagoras, der sich am meisten ausgezeichnet und, um selbst Sophist zu werden (*ἐπὶ τέχνῃ*), gelernt habe, wird von Platon (Protag. p. 315 a) Antimörus aus Mende in Macedonien (*Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος*) genannt. Auch der von Platon im Theätet erwähnte Theodorus war ein Schüler des Protagoras, wandte sich aber bald von der reinen Philosophie ab und der Mathematik zu.

Der Sophist Antiphon (von dem Redner Antiphon wohl zu unterscheiden) hat sich mit Problemen der Erkenntnisslehre oder der Lehre von der erkennbaren Wirklichkeit (d. h. der Naturlehre im Unterschiede von der Ethik, *περὶ ἀληθείας*), der Mathematik, Astronomie und Meteorologie und der Politik befasst (s. Xenoph. Mem. I, 6; Arist. de soph. el. c. 11, p. 172 a, 2; Phys. I, 1 p. 185 a, 17; Diog. L. II, 46; Spengel, *Συναγ. τεχνῶν*, 114 f., Sauppe in den Oratores Attici bei dem Redner Antiphon; J. Bernays im Rhein. Mus., N. F. IX, S. 255 ff.; über den Redner Ant. handelt Blass a. a. O.).

Euenus aus Paros, ein Zeitgenosse des Sokrates, wird Plat. Apol. 20 a, Phädr. 267 a, Phädon 60 d als Dichter, Rhetor und Lehrer der *ἀρετὴ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτική* erwähnt (vgl. Spengel, *Συναγ. τεχνῶν* 92 f., Bergk, Lyr. Gr. 474 ff.).

Der Zeit und der Richtung der Sophisten gehört auch Xeniades aus Korinth an, den Sextus Empiricus (Hypotyp. Pyrrhon. II, 18; adv. Math. VII, 48 und 53; VIII, 5) den Skeptikern zurechnet und (in der Skepsis) mit Xenophanes dem Eleaten übereinstimmen lässt. Xeniades behauptete (nach Sext. adv. M. VII, 53), alles sei Trug, jede Vorstellung und Meinung sei falsch (*πάντ' εἶναι ψευδῆ, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι*), was werde, werde aus Nichts, was vergehe, vergehe in Nichts. Nach der Angabe des Sextus (adv. M. VII, 53) hat Demokrit auf Xeniades Bezug genommen.

Polyxenus war ein Zeitgenosse des Platon und lebte am Hofe zu Syrakus bei Dionysius dem Jüngeren längere Zeit. Er hat nach Phanias (Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. S. 62) gegen die platonische Ideenlehre schon das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* vorgebracht.

Zu den Sophisten ist nicht zu rechnen der Dithyrambendichter Diagoras aus Melos, der zum Atheisten geworden sein soll, weil er fand, dass ein schreiendes Unrecht von den Göttern unbestraft blieb. Oefter wird er, aber wahrscheinlich mit Unrecht, der Schule des Demokrit zugezählt. Da Aristophanes auf die Verurtheilung des Diagoras in den „Vögeln" (v. 1073) anspielt (die Ol. 91, 2 aufgeführt wurden), so liegt die Combination nahe, dass jenes Unrecht die Ermordung der Melier durch die Athener (416) gewesen sei (Thukyd. V, 116); die Anspielung des Aristophanes auf den Atheismus des Meliers in den „Wolken" (v. 380) muss dann der zweiten Redaction dieses Stückes angehören. Vielleicht stand die Verurtheilung des Diagoras im Zusammenhang mit der Verfolgung von Religionsfreveln nach der Verstümmelung der Hermesbilder im Jahre 415. Auf der Flucht soll Diagoras in einem Schiffbruch umgekommen sein; aber wahrscheinlich ist bei dieser Angabe Diagoras mit Protagoras verwechselt. Vgl. Phil. Münchenberg, De Diagora Melio, I.-D., Halle 1878.

§ 33. Sokrates, der Sohn des Sophroniskus und der Phänarete, geb. Olymp. 77, 1—3, nach späterer Ueberlieferung am 6. des Monats Thargelion (also 471—469 v. Chr., im Mai oder Juni), theilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subject, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, dass seine Reflexion sich nicht sowohl auf die elementaren Functionen des Subjects, die Wahrnehmung und Meinung, auf das sinnliche Begehren, als vielmehr auf die höchsten geistigen, zur Objectivität in wesentlicher Beziehung stehenden Functionen, nämlich auf das Wissen und die Tugend, richtet. Sokrates lässt alle Tugend auf Wissen, nämlich auf sittlicher Einsicht, beruhen und hieraus mit Nothwendigkeit herfliessen. Die Tugend ist lehrbar, und so wollte er die Sitten bessern durch sicheres Wissen, zunächst durch Gewinnung fester Begriffe. Die von Sokrates begründeten Formen der philosophischen Forschung sind (nach dem durch Xenophons und Platons Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles) neben der dialektischen Kunst der Widerlegung des Scheinwissens die Induction und die Definition. Auf der Virtuosität im Gebrauche der dialektischen Methode in Unterredungen über philosophische und besonders über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die sokratische Mäeutik und Ironie. Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefasste, auf praktischem Tact beruhende Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft.

Die Anklage, welche im Jahre 399 v. Chr. (Ol. 95, 1), nicht lange nach der Vertreibung der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher, durch Meletus erhoben und von dem demokratischen Politiker Anytus und dem Redner Lykon unterstützt wurde, enthält im Wesentlichen die gleichen Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den

„Wolken“ gegen Sokrates erhoben hatte. Sie lautet: „Sokrates thut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten lässt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er thut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt.“ Diese Anklage ist im Einzelnen falsch, beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz einer Verselbständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber theils das Berechtigte in dieser Tendenz überhaupt, theils und hauptsächlich die specifische Differenz zwischen dem sokratischen Standpunkte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen, tieferen und vor allen Dingen festeren Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurtheilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Ueberzeugung dem Urtheilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Dan. Heinsius, de doctrina et moribus Socratis, Lugd. Bat. 1627.

Fréret, observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, eine im Jahre 1736 gelesene Abh., abgedr. in den Mémoires de l'Académie des inscriptions, T. 47 B, 209 ff. (Bekämpft die alte, unkritische Ansicht von den Sophisten als Anstiftern der Anklage und Verurtheilung des Sokrates und weist die politischen Gründe nach.)

Sig. Fr. Dresig, epistola de Socrate juste damnato, Lips. 1738. (Als Gegner der gesetzlich bestehenden Demokratie wurde Sokrates mit Recht verurtheilt.)

Moses Mendelssohn, Leben und Charakter des Sokrates, als Einleitung zu seinem Phädon, Berlin 1764.

Joh. Luzac, oratio de Socrate cive, Lugd. Bat. 1796; vergl. lect. Atticae: de διγαμίᾳ Socratis, Lugd. Bat. 1809 (worin u. a. auch in der Abneigung der Peripatetiker gegen die Platoniker die unreine Quelle mancher ungünstigen Erzählungen über Sokrates und Sokratiker aufgezeigt wird).

Ludolph Dissen, de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gött. 1812, wiederabg. in D.s kl. Schr., ebd. 1839, S. 57—88. (Dissen giebt eine systematische Zusammenstellung der von Xenophon mitgetheilten sokratischen Gedanken, hält aber Xenophons Darstellung für einseitig, da derselbe seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunkt dem Sokrates mit Unrecht beigelegt habe.)

Friedr. Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 27. Juli 1815, abgedr. in den Abh. der philos. Classe, Berlin 1818, S. 50 ff., wiederabgedr. in Schleiermachers sämmtl. Werken III, 2, 1838, S. 287—308. (Die Idee des Wissens ist der Kernpunkt der sokratischen Philosophie; der Beweis hierfür liegt bei der Discrepanz zwischen den Berichten der nächsten Zeugen, des zu platten Xenophon und des idealisirenden Platon, in der Verschiedenheit des Charakters der griechischen Philosophie vor und nach Sokrates: vor ihm wurden von den einzelnen Gruppen von Philosophen einzelne Disciplinen ausgebildet, sofern nicht alle ungesondert ineinander flossen; nach ihm von jeder Schule alle Disciplinen in logischer Sonderung. Sokrates selbst also muss zwar noch ohne System sein, aber das logische Princip vertreten, welches die Ausbildung vollständiger Systeme möglich macht, d. i. die Idee des Wissens.)

W. Süvern, über Aristophanes' Wolken, Berlin 1826. (Aristophanes hat nach Süvern den Sokrates mit den Sophisten verwechselt.)

Ch. A. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates. In: Rhein. Museum. 1. Jahrg., 1827, S. 118—150.

Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter, Berlin 1827. (Rötscher veröffentlicht in dieser Schrift zuerst in ausführlicher und populärer Darstellung, besonders in dem Abschnitt über die „Wolken", die hegelsche Ansicht über Sokrates als Vertreter des Princips der Subjectivität im Gegensatz zu dem Princip der „substantiellen Sittlichkeit", auf welchem der antike Staat beruhe, und über den Angriff des Aristophanes und die spätere Anklage und Verurtheilung des Sokrates als Conflict dieser beiden Principien. Die xenophontische Darstellung gilt ihm als das unbefangenste Zeugniss der ursprünglichen sokratischen Lehre. Vergl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 560 f.; Aesthetik III, S. 537 ff.; Vorl. über die Gesch. d. Ph., II. S. 81 ff.)

Ch. A. Brandis, über die vorgebliche Subjectivität der sokratischen Lehre. In: Rhein. Mus. II, 1828, S. 85—102. (Gegen die von Rötscher vertretene Ansicht über den Standpunkt des Sokrates und über die Treue der xenophontischen Berichte.)

P. W. Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, Berlin 1837. (Forchhammer geht in der Anerkennung einer Berechtigung der Athener zur Verurtheilung des Sokrates bis zu einem ganz unhaltbaren Extreme fort. Doch liegt ein Verdienst in seiner speciellen Erörterung der politischen Beziehungen. Vergl. in eben jener Streitfrage Bendixen, über den tieferen Schriftsinn des revolutionären Sokrates und der gesetzlichen Athener, Husum 1838.)

C. F. Hermann, de Socratis magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837; ders., de Socratis accusatoribus, Gött. 1854.

Ph. Guil. van Heusde, Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, Amstelod. 1839. Ueber die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe, über die Wolken des Aristophanes, in: Verslagen en Med der K. Akad. van W. IV, 3, 1859, s. die Referate in: Philologus, XVI. S. 383 f. und 566 f.

Ernst von Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857.

E. Alberti, Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Gött. 1869.

Sig. Ribbing, über das Verhältniss zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Sokr., zugleich eine Darstellung der Hauptpunkte der sokratischen Lehre, Upsala 1870.

Antonio Labriola, la dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele, Napoli 1871.

Alfr. Fouillée, la philosophie de Socrate, 2 vols., Paris 1874.

T. Wildauer, d. Psychologie des Willens b. Sokr., Platon und Aristot., I. Th.: Sokrates' L. vom Willen, Innsbruck 1877.

Die politischen Beziehungen in dem Processe des Sokrates erörtert sehr umfassend und genau G. Grote in seiner Geschichte Griechenlands, Cap. 68 (Bd. VIII, S. 551—684 im Original, Bd. IV, S. 621—696 in der Uebersetzung von Meissner).

Von den zahlreichen Vorträgen, kürzeren Schriften und Abhandlungen über Sokrates nennen wir hier noch folgende: C. W. Brumbey, S. nach Diog. L., Lemgo 1800. A. Boeckh, de Socr. rerum phys. studio, Univ.-Kat., Berl. 1838. Kl. Schr. Bd. IV, 1874. J. D. van Hoëvell, de Socr. philosophia, Gron. 1840. Zeller, zur Ehrenrettung der Xanthippe, in: Vorträge und Abhandlungen, Leipz. 1865, S. 51—61. C. M. Fleischer, de Socr. quam dicunt atopia. Progr. des Gymn. zu Cleve, 1855. Hermann Köchly, Sokrates und sein Volk, akadem. Vortrag, gehalten 1855, abg. in Köchlys akadem. Vortr. und Reden, I, Zürich 1859. S. 219—386; vergl. die Recension von K. Lehrs in: N. Jahrb. f. Phil. und Päd., Bd. 79, 1859, S. 555 ff. G. Mehring, über Sokrat., in Fichtes Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, Halle 1860, S. 81—119. F. Ueberweg, über Sokrates, in: Gelzers protest. Monatsbl., Bd. XVI, Heft 1, Juli 1860. Steffensen, ebds., Bd. XVII, Heft 2. A. Böhringer, der philos. Standpunkt des Sokrates, Gymnasialprogr., Karlsruhe 1860; über die Wolken des Aristophanes, ebds. 1853. W. F. Volkmann, die Lehre des Sokrates in ihrer histor. Stellung, in: Abh. der Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, Bd. XI, Prag 1861, S. 199—222. Phil. Jak. Ditges, die epagogische

oder inductorische Methode des Sokrates und der Begriff, G.-Pr., Köln 1864. M. Carrière. S. u. s. Stellung in der Gesch. des menschl. Geistes, in Westermanns Monatsh. 1864, No. 92. Ch. H. Bertram, der Sokrates des Xenophon und der des Aristophanes, Gymn.-Progr., Magd. 1865. Franz Dittrich, de Socr. sententia, virtutem esse scientiam, index lect. lyc. Hosiani, Braunsberg 1868. Joh. Peters, de Socrate qui est in Atticorum antiqua comoedia disputatio (Progr. d. Gymn. zu Beuthen), Leipzig 1869. E. Chaignet. vie de S., Paris 1868. P. Montée, la philos. de S., Arras 1869. H. Siebeck (s. o. § 27). O. Weishaupt, Sokrates im Verh. zur Sophistik, G.-Pr., Böhm. Leipa 1870. T. Lund, om Sokrates's Läre og Persönlighed, Kjöbenhavn 1871. J. St. Blackie (s. o. § 4). Vacherot, rapport — sur le concours relatif à la question de Socrate considéré surtout comme metaphysicien, in: Mémoir. de l'Acad. des sciences moral. et pol., T. XIII. p. 165—219, Paris 1872. Georg Sauerwein, ostenditur, qui loci in superstite Nubium comoedia e priore — recensione — servati sint. Praemittuntur nonnulla de Socratis persona apud Aristophanem, Rost. 1872. Osc. Mann, quid censuerit Socrates de amicitia, diss., Rost. 1873. A. Gehring, über den Sokrates in des Aristophanes Wolken, G.-Pr., Gera 1873. A. Krohn, Sokrates und Xenophon, Halle 1874 (worin nachgewiesen werden soll, dass ein sehr grosser Theil der xenophontischen Memorabilien aus späteren Interpolationen bestehe); ders., Socratis doctrina e Platonis republica illustrata, Hal. 1875. J. Ogorek, de Socrate marito patreque familias, Rudolfswert 1877. H. Buermann, das legitime Concubinat der Athener u. d. vermeintliche Bigamie des Sokrates, in: Drei Studien auf dem Gebiet des attisch. Rechts, Jahrbüch. f. class. Philol., 9. Supplementband, 1877—1878. (B. sucht die Ansicht zu beweisen, dass S. neben der Xanthippe noch die Myrto zur Frau gehabt habe, cf. Diog. II, 5, 10: φησὶ δ' Ἀριστοτέλης δύο γυναῖκας αὐτὸν ἀγαγέσθαι· προτέραν μὲν Ξανθίππην —, δευτέραν δὲ Μυρτω, την Ἀριστείδου τοῦ δικαίου θυγατέρα —· ἔνιοι δὲ καὶ ἀμφοτέρας σχεῖν ὁμοῦ.) Egger, Socrate considéré comme l'auteur d'un genre nouveau de composition littéraire. Académie des inscriptions, séance du 13 juin 1879, Paris. M. Wohlrab, vier gemeinverständl. Vorträge über Platons Lehrer und Lehren, Leipz. 1879. J. Werner, d. Philos. des Sokr., Progr., Frankf. a. M. 1880. G. d'Eichthal, Socrate et notre temps; Théologie de S.; Dogme de la providence, Par. 1881. J. J. Guttmann, üb. d. wissensch. Standp. des S., G.-Pr., Brieg 1881. J. Aars, S. skildret gjennem oversättelser af Platon, Kjöbenh. 1881. G. Benseler, d. Optimism. des S. bei Xenoph. u. Platon, Chemnitz 1882. J. Sander, Bemerkungen z. X.s Berichten üb. Leben u. Lehre des S., Pr., Magdeb. 1884. M. Guggenheim, d. L. vom apriorisch. Wissen in ihrer Bedeutung f. d. Entwickelung der Ethik u. der Erkenntnisstheorie in der sokratisch-platonisch. Philos., Berlin 1885. Ueb. d. Ethik des S. s. auch M. Heinze, der Eudämonismus in d. griech. Philos. C. 6.

Ueber den Entwickelungsgang des Sokrates und die Beziehung von Plat. Phäd. 95e ff. auf denselben handeln: Boeckh im Sommerkat. der Berliner Univ. 1838. Kl. Schr. Bd. VI, 1874. Krische, Forschungen, I, S. 210. Susemihl, in: Philol. XX, 1863, S. 226 ff. Ueberweg, ebend. XXI, 1864, S. 20 ff. Volquardsen, in: Rh. Mus., N. F., XIX, 1864, S. 505—520. Ueber das sokratische Daimonion handeln: F. Lélut, du démon de Socrate, Paris 1836. Raphael Kühner in seiner Ausgabe der Memorabilien (Bibl. Graeca cur. F. Jacobs et V. Chr. F. Rost, scr. orat. ped., vol. VIII), Gotha 1841, S. 18—25, wo auch ältere Litteratur nachgewiesen wird. C. R. Volquardsen, das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten, Kiel 1862. L. Breitenbach, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, XVII, 1863, S. 499—511. Chr. Cron, in der Zeitschr. Eos, südd. Zeitschr. für Philol. u. Gymnasialwesen, Würzburg 1864, S. 169—179. P. W. Freymüller, Progr., Metten 1864. Ferd. Friedr. Hügli, das Dämonium des Sokrates, Bern 1864. B. Cybichowski, quae Socratis de diis et daemonio fuerint opiniones et quae Xenophonti Platonique in iis tradendis fides adiungenda sit, explicatur, diss. Bresl., 1870. Sig. Ribbing, über Socrates' Daimonion, Upsala 1870. Henry Edward (Manning), the Daemon of Sokrates, London 1872. Sauer, d. D. des S. und seine Deutungen, Pr., Heilbronn 1883.

Die Zeit der Geburt des Sokrates lässt sich aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher im Monat Thargelion des Jahres Ol. 95, 1 (= 400—399), also im Mai oder Juni 399 v. Chr. (nach K. F. Hermann, de theoria Deliaca, im Index lect. Gott. 1846/47, am 20. Thargelion). Er war bei seiner Verurtheilung, wie er selbst bei Plat. Apol. 17 d sagt, mehr als 70 Jahre alt (ἔτη γεγονώς πλείω ἑβδομήκοντα), muss also spätestens 469 oder vielmehr gewiss vor 469 geboren sein. In dem platonischen Dialog

Kriton (p. 52 e) lässt Sokrates im Gefängniss die Gesetze Athens die Mahnung aussprechen: Während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst. Auch dies führt auf ein Alter von mehr als 70 Jahren. Also ist wohl Ol. 70, 1 oder 2 als das Geburtsjahr anzunehmen. (Vgl. Boeckh, Corpus inscript. II, S. 321 und K. F. Hermann, Plat. Philos., S. 666, Note 522.) Apollodors Angabe (bei Diog. L. II, 44), Sokrates sei Ol. 77, 4 geboren, ist demnach ungenau. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von Anderen) der 6. des Monats Thargelion angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern, wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Platons, alljährlich gefeiert. Schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (mäeutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollo (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, dass die angegebenen Geburtstage beider Philosophen oder mindestens der des Sokrates nicht die historischen, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommen seien.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer, und auch er selbst hat sich eine Zeit lang in gleicher Weise beschäftigt; noch zur Zeit des Periegeten Pausanias (um 150 nach Chr.) existirte ein von Sokrates verfertigtes (wenigstens für sokratisch geltendes) Werk, bekleidete Charitinnen, die am Eingang zur Akropolis aufgestellt waren. Der Mutter lässt ihn Platon gedenken Theät. p. 149 a, wo er sich nennt: *υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης*, und von sich selbst aussagt, dass auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner ans Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Kriton 50 d) und machte sich auch mit der Geometrie und Astronomie bekannt (Xen. Mem. IV, 7). Dass er den Anaxagoras oder auch den Archelaus „gehört" habe, berichten nur unzuverlässige Zeugen; Platon führt (Phädon 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die Lectüre der Schrift desselben zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren war Sokrates bekannt (Mem. I, 1, 14; IV, 7, 6), obschon er sie nicht billigte; er las prüfend (nach Xen. Mem. I, 6, 14; vgl. IV, 2, 1 und 8) Schriften der alten Weisen (*τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα*). Die von Platon erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides ist wohl für geschichtlich zu halten (s. o. § 19). Einen wesentlichen Einfluss übten auf seine philosophische Bildung auch die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten Andere wies (Plat. Theät. 151 b). Er nennt sich bei Platon mitunter (Protagoras 341 a; vgl. Menon 96 d; Charmides 163 d; Kratyl. 384 d; Hipp. maj. 282 c) einen Schüler des Prodikus, jedoch nicht ohne eine leise Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt. S. ob. S. 101. Ein platonisches Zeugniss über den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir an der Stelle Phädon p. 95 ff. im Wesentlichen finden, obschon die platonische Auffassung und Darstellung des Sokrates hier, wie überall, durch die nicht sokratische, sondern erst platonische Ideenlehre mitbedingt ist (s. Boeckh im Sommerkatalog der Univ., Berlin 1838, kl. Schr. Bd. IV, ferner Ueberwegs Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 92—94, und die späteren, oben S. 106 angeführten, den Entwickelungsgang des Sokrates betreffenden Abhandlungen). Er kann nicht seinen Bildungsgang, der zudem nachweisbar ein anderer, als der an jener Stelle geschilderte, war, dem Sokrates als dessen eigenen beigelegt haben.

Sokrates hat sich (nach Pl. Apol. 28 e) an drei Feldzügen betheiligt: nach Potidäa (zwischen 432 und 429, vgl. Pl. Sympos. 219 e und Charm. init.), Delium (424, vgl. Symp. 221 a, Lach. 181 a) und Amphipolis (422). Er zeigte sich dabei sehr ruhig und tapfer. Bei Potidäa rettete er dem verwundeten Alkibiades Leben und Waffen. Seinen gesetzestreuen Sinn bewährte er unter Demokraten und Oligarchen (Apol. p. 32) und zuletzt durch Verschmähung der Flucht (Pl. Kriton p. 44 sqq.). Im J. 406 nahm er sich als Prytane der Feldherren in der Angelegenheit der Seeschlacht bei den Arginusen muthvoll an. Im Uebrigen hielt Sokrates von der Politik sich fern; er fand seinen Beruf in der mittelst der dialogischen Form geübten Einwirkung auf die sittliche Einsicht und das sittliche Verhalten der Einzelnen, überzeugt, dass diese Wirksamkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger die erspriesslichste sei (Pl. Apol. p. 29 sqq.). Diesem Beruf ging er in grösster Uneigennützigkeit, ohne sogar für den Unterhalt seiner Frau Xanthippe und seiner Kinder ängstlich zu sorgen, unverdrossen nach, selbst im höchsten Grade bedürfnisslos und einfach in seiner Lebensweise, von strengster Sittenreinheit und wahrer Frömmigkeit gegen die Götter, im Umgang mit Andern stets heiter und geistreich.

In den Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer nur als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei der Schilderung desselben bildet den Grundzug die durchgängige Discrepanz zwischen dem Innern und Aeussern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein ἄτοπον war, die Aehnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung und die Schlichtheit des Ausdrucks in den Gesprächen, bei der reinsten Gediegenheit seines sittlichen Charakters, der vollsten Selbstbeherrschung in Genuss und Entbehrung und der Meisterschaft in philosophischer Unterredung (Xen. Mem. IV, 4, 5; IV, 8, 11 u. ö.; Sympos. IV, 19; V, 5; Plat. Symp. p. 215; 221).

In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Hauptzeugen, Xenophon und Platon, wesentlich mit einander überein, obschon die platonische Zeichnung durchgehends die feinere ist. Was die Lehre betrifft, so ist zunächst unzweifelhaft, dass Platon in seinen Dialogen vorwiegend seine eigenen Gedanken durch den Mund des Sokrates vorträgt; aber in gewissem Sinne können uns seine Dialoge dennoch als Quellen der Kenntniss der Sokratik dienen, sofern das Fundament der Philosophie Platons in der des Sokrates liegt, und eine Unterscheidung beider Elemente im Allgemeinen wohl möglich, wenn gleich nicht überall im Einzelnen durchführbar ist. Platon scheint sich allerdings auch inmitten der Idealisirung doch des historischen Kernes stets bewusst zu sein und ist der geschichtlichen Wahrheit sicherlich in einzelnen seiner Schriften (Apologie, Kriton, zum Theil auch im Protagoras, Laches etc.) ganz nahe geblieben, in anderen legt er solche Lehren, die dem Sokrates fremdartig waren, wie die Naturphilosophie im Timaeus, anderen Philosophen in den Mund. Xenophon hat in den Memor. und im Sympos. (s. Schenkl, xenophontische Studien, Sitzungsber. d. K. Akademie d. Wissensch., Wien 1876, S. 103 ff., der den Oekonomikos und das Symposion für Theile der Memorabilien ansieht; die sog. xenoph. Apologie ist unecht) zwar auch nicht im rein historischen, sondern im apologetischen Sinne geschrieben; aber die ehrenhafte Vertheidigung erheischt die volle historische Treue, und wir dürfen die Absicht, ein getreues Bild seines Meisters zu geben, bei Xenophon durchaus voraussetzen, jedoch wohl nicht in eben so vollem Maasse die Befähigung zu einer ganz reinen, vollen und allseitigen Auffassung und Wiedergabe der sokratischen Philosophie. So ist es nicht unmöglich, dass Xenophon die ihm selbst natürliche Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens auf das praktische Interesse

zu unbedingt dem Sokrates beigemessen und die sokratische Dialektik etwas zu sehr hinter die Moral hat zurücktreten lassen. Hat man freilich zwischen Platon und Xenophon zu wählen, so ist der letztere regelmässig der glaubwürdigere Gewährsmann. Bei ihm stehen wir auf sicherem Boden; nehmen wir Platon zu Hülfe, so begeben wir uns auf den schwankenden Boden der Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten; die Darstellung des Platon muss immer an der xenophontischen auf ihre Glaubwürdigkeit hin gemessen werden, aber nicht umgekehrt. Sehr werthvoll sind die kurzen, aber rein historisch gehaltenen und gerade die Hauptpunkte betreffenden Aussagen des Aristoteles über die philosophische Richtung des Sokrates, die mit dem von Xenophon Berichteten vollkommen übereinstimmen.

Im Wesentlichen richtig bezeichnet Ciceros bekannter Ausspruch (Acad. post. I, 4, 15; Tusc. V, 4, 10; vgl. Diog. L. II, 21), dass Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt und genöthigt habe, über das Leben und die Sitten und die Güter und Uebel zu forschen, den Fortgang von der kosmologischen Naturphilosophie der frühern zu anthropologischer Ethik. Sokrates besass aber nicht ein fertiges System ethischer Lehren, sondern nur den lebendigen Trieb der Forschung und konnte deshalb naturgemäss auch nur in der Unterredung mit Andern zu bestimmten ethischen Sätzen gelangen. So war seine Kunst die geistige Mäeutik (wie Platon Theät. p. 140 dieselbe bezeichnet): er lockt Gedanken aus dem Geiste des Mitunterredners hervor und unterwirft dieselben der Prüfung, ein Verfahren, dem die Ansicht zu Grunde liegt, dass in den einzelnen Mitunterredenden sich Wahres und Richtiges finde, das eben werth sei, an das Tageslicht zu kommen (wie Heraklit die Vernunft als allgemein verbreitet angenommen hatte). Er will nicht selbst belehren, sondern die Andern anregen und in der Unterredung mit Andern lernen. An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewusstsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand, als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die sokratische Ironie (*εἰρώνεια*, Selbstverkleinerung), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des Andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnen misst, sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Ueberzeugung von dem delphischen Gotte durch den von Chärephon provocirten Orakelspruch, dass er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der Menschenprüfung (*ἐξέτασις*, Plat. Apol. p. 20 ff.), obgleich er durch diesen Spruch sicherlich nicht erst vermocht wurde, sich diesen Beruf zu wählen. Vorzugsweise lebte er der Jugendbildung, indem er den *ἔρως*, an das sinnliche Element anknüpfend, zur Seelenleitung und gemeinsamen Gedankenentwickelung veredelte.

In der aristotelischen Metaphysik (XIII, 4) wird gesagt, Sokrates habe das (vom Einzelnen aus zur Begriffsbestimmung gelangende) inductive und definitorische Verfahren aufgebracht (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). In dem Begriff, der sich nicht verändert, weder in der Zeit noch bei den verschiedenen Individuen, in der Definition, fand er nur der zu weit gehenden Subjectivität der Sophisten gegenüber, bei welcher es nichts Allgemeingiltiges giebt, das Feststehende, Bleibende. Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. I, 6 das ethische: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν.* So konnten die Fundamente zu einer Wissenschaft der Ethik gelegt werden. Die Fundamentalanschauung des

Sokrates war nach Aristoteles die untrennbare Einheit der theoretischen Einsicht und praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete. Arist. Eth. Nicom. VI, 13: *Σωκράτης φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς .... λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.* Diese Angaben finden sich in den Darstellungen des Xenophon und des Platon durchaus bestätigt; nur scheint Aristoteles den Ausdruck noch geschärft zu haben. Als Beispiel der sokratischen Induction mag hier etwa Xenoph. Mem. III, 3, 9 dienen: *ἐκεῖνο μὲν δήπου οἶσθα, ὅτι ἐν παντὶ πράγματι οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι, οὓς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι· καὶ γὰρ ἐν νόσῳ ὃν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται, καὶ ἐν πλοίῳ οἱ πλέοντες ὃν ἂν κυβερνητικώτατον, καὶ ἐν γεωργίᾳ ὃν ἂν γεωργικώτατον,* wonach dann, wenn der allgemeine Satz inductiv gewonnen ist, auf einen neuen Specialfall die Anwendung (syllogistisch) gemacht zu werden pflegt, so dass das Ganze einen Analogieschluss bildet: *οὐκοῦν εἰκὸς καὶ ἐν ἱππικῇ ὃς ἂν μάλιστα εἰδὼς φαίνηται ἃ δεῖ ποιεῖν, τούτῳ μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι.* Ganz gleicher Art ist in Platons Dialog Gorgias (p. 460) folgender Inductionsschluss: *ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, ... ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός, ... ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός,* also überhaupt *ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἕκαστον ἡ ἐπιστήμη ἀπεργάζεται,* wonach dann von dem inductiv gewonnenen allgemeinen Satze (syllogistisch) die Anwendung gemacht wird: *οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος.* Das definitorische Verfahren bezeugt Xenoph. Memor. I, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Ibid. IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν.* Bei Platon (Phädrus p. 265) erklärt Sokrates, die Definitionen und Eintheilungen zu lieben; doch ist das Ausgehen auf Eintheilungen mehr platonisch als sokratisch.

Für die ethische Fundamentalanschauung des Sokrates zeugt der Satz Xenoph. Memor. III, 9, 4 f.: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλὰ καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν. Προσερωτώμενος δέ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι· οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς· πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι. Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι ... καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ) εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν.* Die Tugend ist lehrbar; sie besteht in dem Wissen von dem richtigen Handeln und kann so consequenterweise nur eine sein, wenn auch Sokrates dies Letzte nicht bestimmt ausgesprochen hat. Richtig ist nur allein das Handeln, das den wahren Nutzen des Menschen, d. h. dessen Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) bezweckt und bewirkt, und so ist die Tugend schliesslich die Einsicht in das, was den Menschen glückselig macht. Der Einsichtige erkennt, dass es dem Enthaltsamen besser geht als dem Unmässigen, dass der Gerechte grösseren Vortheil hat als der Ungerechte, und er versteht die wirklichen Gefahren von den scheinbaren zu unterscheiden; so hat er zugleich die Tugenden der Enthaltsamkeit, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit. Alles, auch das Verhalten zu andern Menschen und zu den Göttern wird an dem Nutzen gemessen. Die rein theoretische Beschäftigung verwirft Sokrates, theils weil wir über physikalische und kosmische Fragen keine sichere Kenntniss erlangen können, wie dies die Uneinigkeit unter

den früheren Physikern zeigte, theils aber besonders deshalb, weil sie keinen Nutzen bringe. Das Nützlichkeitsprincip wird so von ihm auf das Unzweideutigste anerkannt: Das Gute (ἀγαθόν) ist nicht nur mit dem Schönen (καλόν) sondern auch mit dem Zuträglichen (ὠφέλιμον, χρήσιμον) identisch (Xen. Memor. IV, 6, 8 und 9; Plat. Protag. 333 d; 353 c ff.). So kommt es, dass Niemand freiwillig und wissentlich schlecht sein kann, da Niemand wissentlich gegen seinen eigenen Vortheil handeln wird (Xen. Memor. III, 9; IV, 6; cf. Symp. II, 12; Plat. Apol. 25 c; Protag. 329 ff. 352), wer aber das Rechte weiss, muss es auch thun. Mit der Glückseligkeit sind auf das Engste verbunden, wenn sie nicht vielmehr die Substanz derselben bilden, intensive aber zugleich dauernde angenehme Gefühle. Das ἡδύ tritt bei Sokrates stark hervor, ohne dass dadurch seine Ethik einen niedrigen Charakter bekäme: durch äussere Güter schafft man sich nicht die dauernde Glückseligkeit, die nicht in der εὐτυχία besteht, vielmehr εὐπραξία in Folge bewussten Strebens ist und auf Einsicht und Uebung beruht (Memor. III, 9, 14). Die Selbsterkenntniss, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollo: γνῶθι σαυτόν, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Memor. IV, 2, 24). Die höchste Lust, um deren willen wir niederer Lüste uns standhaft enthalten sollen, liegt in dem Bewusstsein, selbst besser zu werden und Freunde zu haben, die im Verkehr mit uns besser werden (Memor. I, 6, 9). Nichts zu bedürfen ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Mem. I, 6, 10).

Dass dem Einsichtigen (ἐπιστάμενος), der das Wissen besitze, die Herrschaft gebühre, ist der politische Grundgedanke des Sokrates (Xenoph. Memor. III, 9, 10; vgl. III, 46; III, 6, 14). Der gute Herrscher muss gleichsam der Hirt der Beherrschten (ποιμὴν λαῶν nach Homer) sein; seine Tugend ist, diese glücklich zu machen (τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται, Memor. III, 2, 4; vergl. I, 2, 32). Sokrates tadelte die Ernennung von Beamten durch Volkswahl und Loos (Memor. I, 2, 9; III, 9, 10).

Wenn es auch Sokrates unterliess, über das Universum in der Weise der früheren Philosophen Untersuchungen anzustellen (Arist. Metaph. I, 6: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν), so ist er doch der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt. Freilich ist diese Teleologie höchst einseitig, da Alles auf den Nutzen des Menschen berechnet sein soll. Vermittelst einer von der zweckmässigen Thätigkeit des Menschen genommenen Analogie begründet er auch die Annahme von der Einsicht und Vernunft der weltordnenden Ursache, indem er auf den Bau der Organismen hinweist, deren Theile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι (Memor. I, 4, 4 ff.; IV, 3, 3 ff.). Die in dem All waltende φρόνησις bestimmt Alles nach ihrem Wohlgefallen. Sie steht neben den übrigen Göttern als der Lenker des Ganzen: ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων. Die Götter sind gleich der menschlichen Seele unsichtbar, geben aber ihr Dasein unverkennbar durch ihre Wirkungen kund (Memor. IV, 3, 13). Unsere Seele hat Theil an dem Göttlichen, oder unser Verstand wird auch geradezu aus dem Verstand, welcher die Welt geordnet hat, hergeleitet (Memor. IV, 3, 14; I, 4, 8).

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen, in dem Suchen und Zweifeln, in der dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und Leitung zu echtem Wissen liegt die eigenthümliche philosophische Bedeutung des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum Behuf praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des praktischen Blickes oder

Tactes, der auch den sittlichen Tact involvirt, ohne jedoch ausschliesslich oder auch nur vorwiegend sittlicher Tact zu sein; es geht vorwiegend auf den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg, Sokrates erkannte die Reflexion als des Menschen eigene Aufgabe; jene unmittelbare, der Gründe sich nicht bewusste Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungen aber führte er, ohne sie psychologisch zu zergliedern, indem er sich ihrer als eines Zeichens, das ihn recht leite, bewusst war, mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Leitung ist das, was er als sein *δαιμόνιον* bezeichnet. In der plat. Apologie (p. 31 d) sagt Sokrates: dass ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, *ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται*, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phädrus *τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον*. Nach Xen. Memor. IV, 8, 5 trat dieses *δαιμόνιον* ihm warnend entgegen, als er im Voraus auf die Vertheidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein praktischer Tact sagte ihm, dass eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes würdiger und zuträglicher sei, als eine diese Hingabe beeinträchtigende rhetorische Vorbereitung). Weniger genau scheint sich Xenophon mitunter über diesen Punkt auszudrücken, wenn er sagt, durch das *δαιμόνιον* werde dem Sokrates angezeigt: *ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή* (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist *ὁ θεός* (Mem. IV, 8, 6) oder *οἱ θεοί* (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden.

Aristophanes legt in den „Wolken" (welche 423 v. Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates ausser solchen Charakterzügen und Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieser Missdeutung (oder, wenn man will, dieser poetischen Licenz) war von Seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, dass er als Philosoph gegen das Volksbewusstsein überhaupt in einem gewissen Gegensatze stand, und dass die anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluss auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, dass er als ein auf das Subject reflectirender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philosoph mit den Sophisten auf dem gleichen allgemeinen Boden sich bewegte und nur specifisch durch die Richtung seines Philosophirens sich von ihnen unterschied; von Seiten des Aristophanes aber darin, dass er als nicht philosophirender Dichter und (soweit es ihm Ernst damit ist) antisophistischer Ethiker und altbürgerlich patriotischer Politiker die Bedeutung der specifischen Differenzen innerhalb der Philosophie bei seiner Ueberzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit aller Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige denn deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte.

Die gleiche Ansicht über Sokrates, die wir bei Aristophanes finden, scheinen auch die Ankläger gehegt zu haben. Meletus wird im Dialog Euthyphron (p. 2 b) als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der platonischen Apologie heisst es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den sokratischen Nachweis des Nichtwissens der Dichter von dem Wesen ihrer Kunst, *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος* (Apol. p. 26 e); vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletus, den Aristophanes in den „Fröschen" (v. 1302) erwähnt. Anytus, ein reicher Lederhändler, war ein einflussreicher Demagog, der unter der Herrschaft der Dreissig geflohen und an der Seite Thrasybuls kämpfend zurückgekehrt war. Sokrates sagt in der Apologie (a. a. O), er habe an der Klage sich betheiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Menon

(p. 94 e) wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urtheile über die atheniensischen Staatsmänner verübelt: nach der pseudo-xenophontischen Apologie (29 f.) zürnte er dem Sokrates, weil dieser seinen Sohn zu etwas Besserem, als dem Lederhandel bestimmt glaubte und dem Vater gerathen hatte, ihm eine höhere Bildung zu Theil werden zu lassen. Lykon zürnte (Plat. Apol. a. a. O.) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage lautet (Apol. p. 24; Xen. Mem. I, 1; Favorin bei Diog. L. II, 40): *τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα· θάνατος*. Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden ohne eingehende Untersuchung der eigenthümlichen Richtung des Sokrates auch gegen ihn gekehrt (Apol. 23 d). Die Anschuldigungen, welche Xenophon Mem. I, c. 2 mit den Worten *ἔφη ὁ κατήγορος* anführt und bekämpft, sind von Xenophon wohl zunächst aus der um das Jahr 393 zur Rechtfertigung der im Jahre 399 erfolgten Verurtheilung des Sokrates von dem Rhetor Polykrates verfassten Anklageschrift entnommen worden und scheinen zum Theil von diesem zuerst und nicht sämmtlich bereits von den Memorab. I, 1, 1 erwähnten Anklägern (*οἱ γραψάμενοι*) vorgebracht worden zu sein (wie Cobet, Novae Lectiones, Lugd. Bat. 1858, S. 662—682 nachweist, indem er sich stützt auf die Vergleichung von Mem. I, 2, 12 mit Isokr. Lob des Busiris 5, nach welcher Stelle Polykrates z u e r s t ausgesprochen hat, dass Alkibiades durch Sokrates erzogen worden sei, von Memorab. I, 2, 58 mit Schol. ad. Arist. orat., vol. III, p. 408 Dind., wonach Polykrates dem Sokrates die antidemokratische Benutzung der Stelle Hom. Il. II, 188 ff. vorgeworfen hat, ferner auf die Unwahrscheinlichkeit, dass in einer durch Anytus, den Freund des Alkibiades, vertretenen Anklage Sokrates wegen seines Einflusses für strafwürdig erklärt worden sei, und auf den das Nichtvorhandensein dieses Anklagepunktes voraussetzenden Charakter der von Platon wahrscheinlich im Wesentlichen treu überlieferten Vertheidigungsrede des Sokrates. Dass Xenophon in den Memorabilien nicht ausschliesslich durch Polykrates vorgebrachte Anschuldigungen zu widerlegen suche und insbesondere in I, 4 Andere im Auge habe, bemerkt allerdings mit Recht B. Büchsenschütz im Philol. XXII, 1865, S. 691—695; die Beziehung des Ausdrucks *ὁ κατήγορος* Mem. I, 2 auf Meletus vertheidigt Ludw. Breitenbach in: N. J. f. Ph. u. Päd. 99, 1869, S. 801—815). Möglicherweise ist der Ausdruck *ὁ κατήγορος* in collectivem Sinne zu nehmen: Meletus, Anytus, Lykon oder Polykrates, oder wer sonst in dieser Sache den Sokrates angeschuldigt hat. Xenophon, der bei der gerichtlichen Verhandlung nicht zugegen war, würde dann nicht unterscheiden wollen, wem die einzelnen Punkte der Anklage angehören. Das Verhalten des Sokrates schildert Platon im Wesentlichen mit historischer Treue in der Apol., im Kriton und in den ersten und letzten Partien des Phädon. Die Parrhesie des Sokrates erschien den Richtern als Uebermuth. Seine philosophische Reflexion erschien als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des atheniensischen Staates, denen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Männern, die für volksfeindlich galten, besonders mit dem verhassten Kritias (s. Aeschines adv. Timarch. § 71), machte misstrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurtheilung nur mit dem Uebergewicht weniger Stimmen (er wäre nach Apol. p. 36 a freigesprochen worden, wenn nur drei oder nach anderer Lesart dreissig Stimmen anders gefallen wären, so dass ihn von etwa 500—501 Richtern entweder 253 oder 280 verurtheilt, 247—248 oder 220—221 unschuldig befunden haben müssen). Da er aber nach der Verurtheilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohlthäter der Stadt der Speisung im Prytaneum für würdig erklärte und sich zuletzt

nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbusse von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. II, 42) von einer noch um 80 Stimmen höheren Majorität zum Tode verurtheilt. Die Vollstreckung des Urtheils musste, weil gerade Tags zuvor das heilige Festschiff nach Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Kriton ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich. Er trank im Gefängniss, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher, voll der Zuversicht, dass der Tod, der seine Ueberzeugungstreue bewährte, für ihn und sein Werk das Zuträglichste sei.

Die Athener sollen bald hernach Reue über die Verurtheilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeinerer Umschwung der Ansicht zu Gunsten des Sokrates erst in Folge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Dass die Ankläger theils verbannt, theils getödtet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor XIV, 37; Plut. de invid. c. 6; Diog. L. II, 43; VI, 9 f.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Thatsache anzulehnen scheint, dass Anytus (vielleicht aus politischen Motiven verbannt) nicht in Athen, sondern in Heraklea am Pontus gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 34. Durch das von Sokrates gewonnene Princip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet, die philosophischen Doctrinen Dialektik und Ethik auszubilden. Von seinen unmittelbaren Schülern (sofern dieselben philosophische Bedeutung haben) wenden sich die meisten als „einseitige Sokratiker“ vorwiegend der einen oder anderen Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die megarische oder eristische Schule des Euklides und die elische des Phädon fast nur die dialektischen Untersuchungen, die kynische Schule des Antisthenes und die hedonische oder kyrenaische des Aristippus dagegen vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des sokratischen Geistes aber und zugleich die sämmtlichen berechtigten Elemente der früheren Standpunkte hat zu der Einheit eines umfassenden Systems Platon fortbildend zusammengefasst.

Die (unechten) Briefe von Sokrates und Sokratikern hat J. C. Orelli in: Scr. epistolographi, Lpz. 1815, edirt. K. F. Hermann, die philosophische Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen. In dessen: Ges. Abhandlungen, Göttingen 1849, S. 227—255. A. Rausch, üb. d. eth. Werthschätzung der Eugeneia u. des Plutos b. d. Sokratikern u. Peripatetikern, in: Philos. Monatsh., 20, 1884, S. 449—491. Ueber den Sokratiker Aeschines handelt K. F. Hermann (de Aeschinis Socratici reliquiis disp. acad., Gott. 1850). Xenophons Memorabilien haben Raph. Kühner, L. Breitenbach, Mor. Seyffert u. A. edirt. Ueber Xenophon handeln: A. Boeckh, de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, Berol. 1811. Kl. Schr., Bd. IV, S. 1 ff. Niebuhr, kl. Schriften Bd. I, S. 467 ff. F. Delbrück, Xenophon, Bonn 1829. Hirschig, de disciplinae Socraticae in vitam et mores antiquorum vi et efficacitate, in Xenophontis decem mille Graecos ex Asia salvos in patriam reducentis exemplo manifesta, in: Symbolae litt. III, Amstelod. 1839. J. D. van Hoëvell, de Xenophontis philosophia, Groning. 1840. P. Werner, Xen. de rebus publ. sentent., Breslau 1851. W. Engel, Xen. polit. Stellung und Wirksamkeit, G.-Pr., Stargard 1853. A. Garnier, histoire de la morale: Xénophon, Paris 1857. Vgl. auch Abhandlungen, wie von A. Hug (Philol. VII, 1852, S. 638—695), K. F. Hermann (Philol. VIII, 337 ff.), Georg Ferd. Rettig

(Univ.-Pr., Bern 1864), St. L. Molnár (Ungarisch Weisskirchen 1879), über das gegenseitige Verhältniss des xenophontischen und des platon. Symposiums, ferner Arn. Hug. die Unechtheit der dem Xenophon zugeschriebenen Apologie des Sokrates, in: Herm. Köchly, akad. Vortr. u. Reden, Zürich 1859, S. 430—439. H. Henkel, Xenophon und Isokrates, Progr., Salzwedel 1866 (vgl. Sauppe in der Zeitschr. f. Alt.-Wissensch. Jahrg. II, Darmstadt 1835, S. 404. Spengel, Isokrates und Platon in: Abh. d. Akad. d. Wissensch. zu München VII, 1855, S. 729—769. Ueberweg, zu Isokrates, in: Philol. XXVII, S. 175—180, und in: Zeitschr. für Philos. LVII, 1870, S. 61 f. P. Sanneg, de schola Isocratea, diss. Hal. 1867, G. Teichmüller, Fehde des Isokr. geg. Aristot. u. gegen die platon. Gesetze, in: Literar. Fehden, I, S. 259—285). A. Nicolai, X.s Cyrop. u. s. Ans. vom Staate, Progr., Bernburg 1867. O. Fabricius, zur religiösen Anschauungsweise des Xenophon, Pr. des Altst. Gymn. zu Königsberg i. Pr., 1870. Beckhaus, Xenophon der Jüngere und Sokrates, oder über die unechten Schriften Xenophons, Berl. 1872, Fortsetz. in: Zeitschr. f. d. G.-W. 26, 1872, S. 225—267. A. Croiset, Xénophon, son caractère et son temps, Paris 1873. E. Pohle, die angeblich xenophonteische Apologie in ihrem Verh. zum letzten Cap. der Memorabilien, G.-Pr., Altenburg 1874. A. Krohn, Sokrates u. Xenoph., s. ob. S. 107. Ad. Mannheimer, d. Ideenl. b. d. Sokratikern, Xenokrates u. Aristot., I.-D., Darmstadt 1875.

Ueber den Schuster Simon s. G. Teichmüller, Literar. Fehden, II: die Schusterdialoge des Simon, S. 97—134, u. Uebersetz. der Schusterdialoge 203—224. Ueber die *Διαλέξεις*, die dabei in Frage kommen, vgl. auch Th. Bergk, fünf Abhandlung. zur Gesch. der griech. Ph. u. Astron., Lpz. 1883, Abh. 3. Anderes ob. S. 55.

Xenophon, geb. um 444 v. Chr. (nach Cobets Annahme erst um 430), gest. um 354, gehört zu den älteren Schülern des Sokrates. Seine Kyrupädie, vielleicht erst nach Xenophons Zurückberufung aus der Verbannung (369) verfasst, ist ein philosophischer Staatsroman, der den sokratischen Grundgedanken, dass der Einsichtige als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein wahrhaft befähigt sei, veranschaulicht. Mit Recht sagt K. Hildenbrand (Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilos. Bd. I, S. 247), das philosophische Thema der Kyrupädie sei die Darstellung der siegreichen Gewalt, welche das wahre Wissen auf dem Gebiete des politischen Lebens im Conflicte mit jeder desselben entbehrenden Macht gewähre. Cyrop. I, 1, 3: *οὔτε τῶν ἀδυνάτων, οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων (ἐστὶ) τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἄν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττῃ.* Freilich ist der Einsichtige des Xenophon thatsächlich (nach dem richtigen Urtheil des Erasmus, vergl. Hildenbrand a. a. O. S. 249) „mehr ein kluger und feinberechnender Politiker als ein wahrhaft weiser und gerechter Herrscher". Xenophon fordert im sokratischen Sinne von dem Herrscher das Zweifache, dass er selbst besser sei, als die ihm Untergebenen, und dass er dafür Sorge trage, dass diese so tüchtig, wie möglich, werden. Der rechte Herrscher ist der Vater und Hirt seines Volkes; er macht seine Unterthanen glücklich und findet freiwilligen Gehorsam.

Xenophon und Aeschines sind kaum den Vertretern einer eigenthümlichen philosophischen Richtung zuzurechnen, sondern gehören vielmehr zu den Männern, die, mit inniger Verehrung an Sokrates hangend, durch den Umgang mit ihm zur Kalokagathie zu gelangen strebten. Ihre Darstellungen des Sokrates standen der historischen Wirklichkeit weitaus näher, als die platonischen. Besonders wird (von dem Rhetor Aristides u. A.) diese Treue den Dialogen des Aeschines (die nicht auf uns gekommen sind) zugeschrieben, so dass die Sage entstand, er habe mehrere von Sokrates selbst verfasste Dialoge für die seinigen ausgegeben (Diog. L. II, 60). Es scheint, dass Platon zuweilen (z. B. im Symposion) xenophontische und vielleicht (z. B. im Protagoras) dem Aeschines (dessen „Kallias" nach Athen. V, 220 eine Platons „Prot." ähnliche Scenerie enthielt) oder dem Aristippus oder anderen Sokratikern angehörende Darstellungen idealisirend umgebildet hat (vgl. Theopomp. bei Athen. XI, 508). Die sieben für echt gehaltenen Dialoge des Aeschines, die einen rein sokratischen Charakter an sich trugen (*τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι*),

waren betitelt (nach Diog. L. II, 61): Miltiades, Kallias, Axiochus, Aspasia, Alkibiades, Telauges, Rhinon. Politiker, wie Kritias und Alkibiades, suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Auch der Redner Isokrates (436—338) hat in seiner Jugend dem sokratischen Kreise angehört, war aber in der Redekunst ein Schüler des Gorgias und auch des Prodikus. Von der Philosophie glaubte er nicht den Vortheil gehabt zu haben, den man der Beschäftigung mit ihr nachrühmte (de Soph. 11). Er behauptet, dass alle seine Reden auf Tugend und Gerechtigkeit abzwecken (Antid. 67), setzt aber das Motiv der Gerechtigkeit in den davon seitens der Götter und Menschen zu erwartenden Lohn und bekämpft ausdrücklich (Panath. 117) die platonische Lehre, dass Unrecht thun ein grösseres Uebel sei, als Unrecht leiden. Die Polemik zwischen Isokrates und Platon ist überhaupt eine lebhafte gewesen. Nach dem Vorgange des Gorgias mahnte Isokrates die Griechen zum gemeinsamen Kampfe gegen die Barbaren, da ihnen die Herrschaft gebühre. — Wenige aus der grossen Zahl der Genossen des Sokrates haben sich die Entwickelung seiner philosophischen Gedanken zur Lebensaufgabe gesetzt.

Als Anhänger des Sokrates wird auch genannt ein Schuster Simon, dessen Werkstätte Sokrates öfter besucht habe; derselbe soll dann die bei solchen Gelegenheiten gehaltenen Gespräche des Sokrates nach Möglichkeit aufgezeichnet haben und der erste gewesen sein, der *διελέχθη τοὺς λόγους Σωκρατικούς*. Die ihm zugeschriebenen 33 kleinen Dialoge füllten ein Buch und wurden *διάλογοι σκυτικοί* genannt, Diog. L. II, 122 f. (Diog. spricht II, 105 auch von *δ. σκυτικοί* des Phädon oder des Aeschines.) Dass die ganze Gestalt Simons erdichtet ist, was Zeller (Ph. d. Gr. II, 1, 206, auch Heitz, K. O. Müllers Gesch. d. griech. Litt. II, 2, 25) für wahrscheinlich hält, ist kaum anzunehmen. Aber die Versuche, ihm noch vorhandene Schriften zuzuweisen, sind nicht geglückt. So hat Boeckh in einigen kleinen pseudo-platonischen Dialogen Machwerke Simons zu erkennen geglaubt, s. jedoch u. S. 140, und Teichmüller in den ob. S. 55 erwähnten *Διαλέξεις*, deren Inhalt Aehnlichkeit zeigt mit einigen der von Diogenes dem Simon zugeschriebenen Dialoge, soweit man dem Titel nach zu schliessen berechtigt ist. Dieser letzteren Annahme steht die dorische Mundart der *Διαλέξεις* entgegen, die freilich Teichmüller auch erklären will. Th. Bergk sieht in den eristisch gehaltenen, moralphilosophischen *Διαλέξεις* eine authentische Urkunde für die Methode der älteren Sophistik und hält für ihren Verfasser einen auf Kypros schriftstellernden Sophisten zur Zeit Platons. Doch leidet auch diese Hypothese an Unwahrscheinlichkeiten. Daran, dass ein so dürftiges Machwerk, wie die *Διαλέξεις* sind, von Simmias herrühre (s. ob. S. 55), ist kaum zu denken. Beziehungen zu dem sokratisch-platonischen Gedankenkreise finden sich in dem schülerhaften Elaborat, dasselbe ist aber vermuthlich in einem späteren Jahrhundert entstanden, und sein Verfasser ist nicht ein Pythagoreer, wie man früher wegen des dorischen Dialects annahm.

Der Ausdruck „einseitige Sokratiker" ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des sokratischen Philosophirens nur reproducirt; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist vielmehr eine aneignende Umbildung derselben, als eine blosse Combination mit sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältniss steht Platon zu dem Ganzen der sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Ciceros Ausspruch gilt (de orat. III, 16, 61): „ex illius (Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehendit", vereinigte Platon in sich die verschiedenen Momente und

gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 35. Euklides von Megara combinirt das ethische Princip des Sokrates mit der eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Eine ist das Gute, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Die Annahme, dass Euklides unbeschadet der Einheit des Guten oder Seienden und der Einheit der Tugend auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen angenommen habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Euklides war gleich der des Zenon die indirecte.

Unter den Nachfolgern des Euklides sind besonders Eubulides der Milesier und Alexinus durch die Erfindung der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Gehörnte, der Kahlkopf, ferner Diodorus Kronus durch neue Argumentationen gegen die Bewegung, wie auch durch die Behauptung, dass nur das Nothwendige wirklich und nur das Wirkliche möglich sei, und des Diodorus Schüler, der Dialektiker Philon (ein Freund des Zenon von Kittion) bekannt geworden. Stilpon aus Megara combinirt die megarische Philosophie mit der kynischen. Gleich dem Antisthenes polemisirt er gegen die Ideenlehre. Ihm wird die dialektische Lehre zugeschrieben, dass ein Jegliches nur von sich selbst ausgesagt werden dürfe, und die ethische Lehre, dass der Weise über den Schmerz erhaben sei.

Ueber die Megariker handeln: Georg Ludw. Spalding, Vindiciae philos. Megaricorum, Berol. 1793. Ferd. Deycks, de Megaricorum doctrina, Bonn 1827. Heinrich Ritter, Bemerkungen über die Philos. der Megarischen Schule, in: Rhein. Mus. f. Philol. II, 1828, S. 295 ff. Henne, école de Mégare, Paris 1843. Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie, Paris 1845. Hartenstein, über die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in: Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch., 1848, S. 190 ff., auch in: historisch-philos. Abhandlungen, S. 127 ff. Prantl, Gesch. der Logik, I, S. 33 ff. Vgl. auch K. Steinhart in: Ersch u. Grubers Encyklop., I. Sect., Th. 39, S. 53—56.

Euklides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem Mathematiker Euklides, der um mehr als hundert Jahre später unter den beiden ersten Ptolemäern zu Alexandria gelebt und gelehrt hat) soll nach Gell. Noct. Att. VI, 10 zu der Zeit, als die Athener den Megarensern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, um des Umgangs mit Sokrates willen gewagt haben, oft in der Abenddämmerung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 fällt, so muss Euklides, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Phädon p. 59 c), und zu ihm sollen sich gleich hernach die meisten Sokratiker begeben haben, vielleicht um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (Diog. L. II, 106; III, 6). Euklides scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm selbst gegründeten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der eleatischen

Doctrin vertraut, modificirte er dieselbe unter dem Einfluss der **sokratischen** Ethik dahin, dass er das **Eine** als das **Gute** auffasste. Ueber die **Schule** des Euklides handelt Diog. L. II, 108 ff.

Der Verfasser des Dialogs Sophistes erwähnt (p. 246 b ff.) eine Ansicht, der zufolge eine **Mehrheit** von unkörperlichen, durch den Gedanken zu erfassenden und schlechthin unveränderlichen Gestalten (*εἴδη*) das wahrhaft Seiende ausmache. Viele neuere Forscher (insbesondere Schleiermacher, Ast, Deycks, Brandis, K. F. Hermann, Zeller, Prantl und Andere) schreiben diese Ansicht den Megarikern zu; Andere (namentlich Ritter a. a. O. und Petersen in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 892, auch Mallet, S. XXXIV) bestreiten dies. Gegen die Beziehung auf die Megariker spricht vor Allem die bedeutende Inconsequenz, in welche nach dieser Annahme Euklides verfallen wäre. Er oder seine Schule müsste dann wenigstens erst allmählich von der aus der sokratischen Begriffswissenschaft hervorgehenden Ideenlehre zu der eleatischen Annahme des Einen vorgeschritten sein, da sich kaum denken lässt, dass zu gleicher Zeit derartige Widersprüche in der Schule existirt haben sollten. Sodann verbietet, an die Megariker bei dieser Lehre zu denken, das Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 6 ff.; XIII, 4), wonach Platon für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muss, also dieselbe nicht in irgend einer Form schon von Euklides aufgestellt worden sein kann. Wird der Dialog nicht dem Platon zugeschrieben, sondern einem Platoniker, welcher Platons Lehre modificirte (nach Schaarschmidt, vgl. Ueberweg in philos. Monatsh. III, S. 250), so muss man die Stellen im Sophistes auf die platonische Ideenlehre, namentlich die Aeusserungen Platons über die Unveränderlichkeit der Ideen beziehen. Hat aber der Dialog den Platon zum Verfasser, wie wir am sichersten annehmen, so ist eine frühere Ansicht Platons hier berücksichtigt, die er selbst wohl mit Ironie behandeln konnte, wie er es p. 246 a b thut, und zwar kann er insofern von *εἰδῶν φίλοι* reden, als diese frühere Theorie vielleicht Anhänger gefunden hatte, die dann bei ihr stehen blieben.

Die Lehre des Euklides fasst Diog. L. II, 106 in den Worten zusammen: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Was Parmenides von dem Seienden aussagte, legte er und seine Schule als Prädicate dem Guten bei, Cic. Acad. II, 42: qui id bonum solum dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Vgl. Aristokl. bei Euseb. praep. ev. XIV, 17, 1: *μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν.* Ein solches Princip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten (Diog. L. II, 107: *ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν*, d. h. Euklides griff nicht die Prämissen, sondern den Schlusssatz an). In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der megarischen **Eristik**, die in ihren Fangschlüssen viel Aehnlichkeit mit der Sophistik hat.

Der Beweis des **Diodor** (gest. 307 v. Chr.) betreffs des Möglichen hiess *ὁ κυριεύων*, war sehr berühmt und gab Veranlassung zu Abhandlungen bekannterer Philosophen, z. B. des Chrysippus, Kleanthes, Antipater. Der Satz, dass nichts, was nicht ist oder sein wird, möglich ist, wird begründet durch den, dass aus einem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann. Ist von zwei sich ausschliessenden Fällen der eine wirklich geworden, so ist der andere unmöglich; wäre er möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches geworden. Vergl. über ihn namentlich Epikt. Diss. II, 18 f., Cic. de fato, 6 f., neuerdings E. Zeller üb. d.

κυριευόντων des Megarikers Diod., in: Sitzungsber. d. Kgl. Ak. d. Wissensch. zu Berlin, 1882, S. 151—159.

Dem Stilpon (der um 320 v. Chr. in Athen lehrte) schreibt Diog. L. II, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη), welche in der Consequenz der exclusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1) mit den früheren Megarikern theilte. Der Ethik wandte er sich mehr zu als Euklides, und zwar huldigte er hierin dem Kynismus. Für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte Stilpon die ἀπάθεια. Senec. ep. 9: hoc inter nos (Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. Der Weise ist in dem Maasse selbstgenügsam, dass er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf. Nach der Plünderung von Megara von Demetrius Poliorketes gefragt, was er verloren habe, antwortete er: Ich habe Niemanden die Wissenschaft forttragen sehen. Ein Schüler Stilpons war Zenon von Kittion, der Gründer der stoischen Schule (s. u. § 52). Von der Doctrin der Megariker scheinen andererseits auch die Skeptiker Pyrrhon und Timon ausgegangen zu sein (s. u.).

§ 36. Phädon aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dem Tode desselben in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der megarischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemus, ein Schüler von Platonikern, von Stilpon und von Schülern des Phädon, verpflanzte die elische Schule in seine Vaterstadt Eretria, von der seine Anhänger den Namen Eretriker erhielten. Nach andern Angaben war Menedemus ein Schüler Platons selbst.

L. Preller, Phaedons Lebensschicksale und Schriften, in: Rhein. Mus. f. Philol., N. F., IV, 1846, S. 391—399, revidirt in Ersch und Grubers Encykl., Sect. III, Bd. 21, S. 357 ff., jetzt auch in Prellers kl. Schr., hrsg. von R. Köhler. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Phädon v. Elis, in: Hermes, Bd. 14, 1879, S. 186—193 u. 476—477.

Phädon, der Gründer der elischen Schule, ist derselbe, welchen Platon in dem nach ihm benannten Dialog die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mittheilen lässt. Nach Diog. L. II, 105 wurde er auf die Fürsprache des Sokrates durch Kriton aus der Kriegsgefangenschaft losgekauft. Er soll auch Dialoge verfasst haben, die von A. Gellius als admodum elegantes bezeichnet werden; doch wurde die Echtheit der meisten, die seinen Namen trugen, bezweifelt. Als sicher galten dem Diogenes, II, 105, Simon und Zopyrus. Von seiner Lehre wissen wir wenig. Kurze, unbedeutende Fragmente finden sich bei Seneca, Epist. 95, 41, bei Theon, Progymnasmata II, 74 u. bei Julian, Br. 79, S. 571 ed. Hertlein.

Von Phädons (mittelbarem) Schüler Menedemus (der ungefähr von 350 bis 276 v. Chr. lebte) sagt Heraklides (Lembus) bei Diog. L. II, 135, derselbe habe die platonischen Ansichten getheilt, aber mit der Dialektik nur Scherz getrieben. Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein. Vgl. jedoch auch Heinr. v. Stein, Gesch. des Platonismus, II, Göttingen 1864, S. 202 f. Ueber seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. IV, 42, 129): a Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als Eine, die nur mit ver-

schiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint.

§ 37. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des Letzteren im Gymnasium Kynosarges, wovon seine Schule den Namen der kynischen erhielt. Die Tugend ist das einzige Gut; ausser ihr ist zur Glückseligkeit nichts nöthig. Der Genuss, als Zweck erstrebt, ist ein Uebel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstbeherrschung. Es giebt nur Eine Tugend. Sie ist lehrbar, und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern nur sokratischer Kraft. Der, welcher die Tugend besitzt, ist weise. Alle Uebrigen sind unweise. Antisthenes bekämpft die platonische Ideenlehre. Er lässt nur identische Urtheile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeugt von einer minder ernsten Behandlung der dialektischen Probleme. Der bei Sokrates noch unentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staatsformen und den hellenischen Götterglauben gelangt in des Antisthenes Weltbürgerthum und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

Der Schule des Antisthenes gehören an: Diogenes von Sinope, Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles und Andere. Im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit trat der Kynismus von Neuem auf und hielt sich lange Zeit.

Ueber die Kyniker handelt Mullach, der auch ihre Fragmente zusammenstellt, fr. ph. Gr. II, S. 261—395. Ferner Jac. Bernays, Lucian u. d. Kyniker, mit einer Uebersetz. der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus, Berl. 1879.

Die Fragmente des Antisthenes hat Aug. Wilh. Winckelmann, Zürich 1842, herausgegeben. Ueber ihn handeln: Krische, Forschungen I, S. 234—246. Cappuis, Antisthène, Paris 1854. Ad. Müller, de Antisthenis Cynici vita et scriptis, Progr. des Vitzth.-G. zu Dresden, 1860. K. Barlen, Antisth. u. Platon, 1. Th., G.-Pr., Neuwied 1881. K. Urban, über d. Erwähnungen der Philos. des Antisth. in d. platonisch. Schriften, G.-Pr., Kgsb. 1882. Ferd. Duemmler, Antisthenica, D. I. Bonn., Halis 1882.

Ueber Diogenes handeln: Karl Wilh. Göttling, D. der Kyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats, in dessen: Ges. Abhandl. Bd. I, Halle 1851; K. Steinhart, in Ersch u. Grubers Encyklop., I. Sect., Th. 25, S. 301—306. Hermann, zur Gesch. und Kritik des Diogenes von Sinope, G.-Pr., Heilbronn 1860. Wehrmann, über den Kyniker D., in: Pädag. Archiv, 1861, S. 97—117. Th. Gomperz, eine verschollene Schr. des Stoikers Cleanth, der „Staat", u. d. sieben Tragödien des Kynikers Diog., in: Zeitschr. f. österr. Gymn., Bd. 29, 1878, S. 252—256.

Ueber Krates handelt Postumus, de Crat., Gron. 1823. Die ihm zugeschriebenen (unechten) 38 Briefe hat Boissonade in: Notices et extraits de manuscrits de la bibliothèque du roi, t. IX, Paris 1827, edirt.

Ueber Demonax handelt Lucian in der vita Demonactis (Imman. Bekker und Jac. Bernays in der oben erwähnten Schr. S. 104 f. sprechen diese Schrift dem Lucian ab) und in neuerer Zeit A. Recknagel, comm. de Demonacte philos., Nürnberg 1857. F. V. Fritzsche, de fragm. Demonactis philos., Rostock und Leipzig 1866. Ueber Peregrinus E. Zeller, Alex. Peregrinus, ein Betrüger u. ein Schwärmer, in: Deutsche Rundschau III, 4, S. 62—83.

Antisthenes, geb. zu Athen um Ol. 84, 1 (444 v. Chr.), stammte von einem atheniensischen Vater und nach der Angabe des Diogenes L. VI, die freilich wohl nicht ganz zuverlässig ist, von einer thrakischen Mutter. Man meint, dass er aus diesem Grunde auf die Uebungsstätte Kynosarges beschränkt war. Hier fand sich der Cultus der Herakles, der von den Kynikern auf das Höchste verehrt wurde. Der Einfluss des gorgianischen Unterrichts gab sich in der rhetorischen Form der dialogischen Schriften des Antisthenes kund. Dem Sokrates wandte er sich erst im vorgeschrittenen Alter zu, weshalb er im Soph. (p. 251 b, wo er ohne Zweifel gemeint ist) als ὀψιμαθής bezeichnet wird. Platon (Theät. 155 e, wo freilich die Beziehung auf Antisthenes nicht ganz sicher ist, cf. Soph. 251 b f.) und Aristoteles (Metaph. VIII. 3; V, 29) werfen ihm Mangel an Bildung vor. Ehe er Schüler des Sokrates wurde, hatte er selbst schon rhetorischen Unterricht ertheilt (Diog. L. VI, 2); später lehrte er aufs Neue und scheint noch mehr als 30 Jahre nach dem Tode des Sokrates gelebt zu haben (Diodor XV, 76). Im Aeussern war Antisthenes unter den Schülern des Sokrates diesem selbst am ähnlichsten und persönlich eng mit ihm befreundet.

Zu Platon trat er vielfach in Gegensatz, und das Verhältniss zwischen beiden behandeln manche Anekdoten der Alten. Eine seiner Schriften soll er, um Platon zu höhnen, Σάθων genannt haben (Athen. V, 220 d; XI, 507 a). In einer anderen Schrift Ἀλήθεια griff er vielleicht den Protagoras besonders an. Die Titel seiner zahlreichen Schriften finden sich bei Diog. L. VI, 15—18. Unter seinem Namen besitzen wir noch zwei kurze, in sophistischer Weise abgefasste Declamationen, Aias und Odysseus, an deren Echtheit zu zweifeln man keinen hinreichenden Grund hat. Als Schriftsteller wird er im Alterthum mehrfach gerühmt, namentlich von Theopompus (Diog. L. VI, 14). — Platon nimmt in seinen Dialogen häufig auf Antisthenes Rücksicht, obwohl er ihn nur einmal mit Namen anführt, Phaed. 59 b, und zwar als einen der am Todestage des Sokrates im Gefängniss anwesenden Freunde. An manchen Stellen Platons ist die Bezugnahme auf Antisthenes zweifellos, an anderen kann sie nur als unsichere Vermuthung gelten. Neuerdings ist man in dieser Hinsicht mit bestimmten Annahmen zu weit gegangen. Namentlich im Euthydemus ist Manches gegen die Sophistereien des Antisthenes gerichtet, auch im Theätet und Kratylus wendet sich Platon vermuthlich mehrfach gegen Antisthenes.

An dem sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite; doch fehlt es bei ihm auch nicht an dialektischen Bestimmungen.

Antisthenes hat (nach Diog. L. VI, 3) zuerst die Definition (λόγος) definirt als Bezeichnung des Wesens: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (wo das Imperfectum ἦν auf die Priorität des objectiven Seins vor dem subjectiven Erkannt- und Bezeichnetwerden zu gehen scheint). Von Einfachem giebt es keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber lässt eine Erklärung zu, die seine Bestandtheile gemäss ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der Erklärung (begriffsmässigen Rechenschaft) verbundene richtige Meinung, δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (Plat. Theät. p. 201 sq., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber wahrscheinlich auf ihn Bezug genommen wird; Arist. Metaph. VIII, 3). Nach Simplic. in Arist. Categ., bei Brandis, Schol. in Ar. 66 b 45, soll Antisthenes, die platonische Ideenlehre bestreitend, gesagt haben: ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δ' οὐχ ὁρῶ (weil nämlich, habe Platon geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyr. Isag. 22 b sagte Antisthenes, die Ideen seien ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις, woraus aber schwerlich zu schliessen ist, dass er die Ideenlehre im subjectivistischen Sinne umzubilden gesucht

habe (wie später die Stoiker); er hat wohl nur die Ideenlehre Platons den leeren Einfällen zurechnen wollen. Etwas sophistisch ist der von Arist. Top. I, 11 und Metaph. V, 29 (vgl. Plat. Euthyd. 285 e) bezeugte Satz, es lasse sich nicht widersprechen (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), mit der Argumentation: entweder wird von dem Nämlichen geredet, von einem Jeden aber giebt es nur Einen *οἰκεῖος λόγος*, so dass, wenn wirklich von dem Nämlichen die Rede ist, auch das Nämliche gesagt werden muss, und kein Widerspruch besteht, oder es ist von Verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äusserste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exclusiven Anerkennung identischer Urtheile: keinem Subject darf ein anderes Prädicat beigelegt werden, als das Subject selbst wieder. Man darf nicht sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut (Plat. Soph. 251 b; Arist. Metaph. V, 29).

Nach Diog. L. VI, 104 f. setzte Antisthenes das oberste Ziel des menschlichen Lebens in die Tugend; was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liege, sei ein Gleichgültiges (*τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν*). Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Also hier wird die Glückseligkeit als das höchste Gut angesehen, dessen Wesen freilich ganz in der Tugend besteht, Diog. L. VI, 11: *αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προςδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰχύος, τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.* Mühe und Arbeit, Ruhmlosigkeit sind Güter, die Lust dagegen ist verderblich. Antisthenes sagte oft (nach Diog. L. VI, 3): *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.* Der Tugendhafte ist möglichst bedürfnisslos, entsagt der Welt und verachtet das, was die anderen Menschen für wünschenswerth halten. So wird ihm die innere Freiheit, die *ἐλευθερία* zu Theil, welche mit der *παῤῥησία*, der Ungebundenheit im Reden, zusammenhängt. Das Gute ist schön, das Schlechte hässlich (ebend. 12). Das Gute ist das uns Zugehörige (*οἰκεῖον*), das Böse aber ein Fremdes (*ξενικόν, ἀλλότριον*, Diog. VI, 12; Plat. Conviv. 205 c; cf. Charmid. 163 c). Wer einmal weise und tugendhaft geworden ist, kann nicht wieder aufhören, dies zu sein (Diog. L. VI, 105: *τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν*, auch Xen. Mem. I, 2, 19: *ὅτι οὐκ ἂν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο κ. τ. λ.* ist wohl hauptsächlich auf Antisthenes zu beziehen). Der Gegensatz zwischen dem Weisen und dem Unweisen wird stark hervorgehoben, und das Ideal des Weisen gezeichnet: Er ist sich selbst genügend; denn Alles gehört ihm. Die bestehenden Gesetze braucht er nicht zu befolgen, er ist nur dem Gesetz der Tugend unterthan. Es giebt nur sehr wenig Weise, weitaus die Mehrzahl der Menschen besteht aus Thoren.

Keine der bestehenden und möglichen Staatsformen sagte dem Kyniker zu; er beschränkt den Weisen auf sein subjectives Tugendbewusstsein und isolirt ihn gegen die wirkliche Gesellschaft. Nicht Bürger eines bestimmten Staats, sondern Weltbürger wollte er sein. Antisth. bei Diog. L. VI, 11: *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς.* Ebend. 12: *τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον.* Ebend. 63: (*Διογένης*) *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη.* Er fordert Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes. Ob sich auf die Ansicht des Antisthenes Platons Schilderung eines Naturstaates (Rep. II, 372 a), den er doch einen Staat von Schweinen nennt, und die Prüfung der Gleichsetzung der Kunst der Menschenleitung mit der Hirtenkunst (Politicus, p. 267 d — 275 c) beziehe, ist zweifelhaft; vielleicht genügt bei der letzteren Stelle (wie Henkel, zur Gesch. der gr. Staatswiss. II., Progr., Salzwedel 1866, S. 22 erinnert) die Beziehung auf die homerische Vorstellung des *ποιμὴν λαῶν*, die bei Xenophon in den Memor. und der Cyrop. wiederkehrt (vgl. Politicus p. 301 d und andererseits Rep. VII, p. 520 b mit Xen. Cyrop. V, 1, 24 in Betreff der Vergleichung des Herrschers mit dem Weisen).

Die Gesetze des Volkes und der Sitte waren für die Kyniker keine bindende Autorität. Auch über das Schamgefühl setzten sie sich hinweg, wie Diog. VI, 69 von Diogenes erzählt wird: *εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τῆς Ἀφροδίτης.* Ebensowenig brauchte sich der Weise an den Glauben des Volks zu halten. Cic. de nat. deorum I, 13, 32: Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse (dicit), nach Philodemus, *Περὶ εὐσεβείας*, in Büchelers Ausgabe, Jahrbb. f. Philol. 1865, S. 529: *παρ' Ἀντισθένει ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα.* Der Eine Gott wird nicht aus Bildern erkannt, s. Clem. Alex., Strom. V, 601, A: *οὐδενὶ ἐοικέναι (θεόν) φησὶ (Ἀντισθένης). διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.* Tugend ist allein der wahre Gottesdienst. Antisthenes deutete die homerischen Gedichte allegorisch im Sinne seiner Philosophie.

Dass Antisthenes in der Lehre von der Weiber- und Kindergemeinschaft nicht ein Vorgänger Platons gewesen sein könne, folgt aus Arist. Pol. II, 4, 1, wo bezeugt wird, dass Platon zuerst diese Neuerung vorgebracht habe. Doch fordern spätere Kyniker, wenigstens Diogenes (Diog. L. VI, 80), Weiber- und Kindergemeinschaft. Auch scheinen die Kyniker zuerst die Sclaverei für etwas Naturwidriges angesehen zu haben (Arist. Pol. I, 3: *τοῖς δὲ δοκεῖ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν.* Der Gegensatz von *νόμῳ* und *φύσει* ist hier am besten auf die Kyniker zu beziehen).

Diogenes von Sinope machte sich durch die äusserste Ueberspannung der Grundsätze seines Lehrers zur komischen Figur. Dem Antisthenes warf er vor, er sei eine Trompete, die ihren eigenen Schall nicht höre, weil er nicht ganz seinen Lehren gemäss lebe. Er selbst soll die Bemerkung *κύων* nicht von sich abgewiesen, aber gesagt haben, er beisse nicht, wie die anderen Hunde, die Feinde, sondern die Freunde, um sie zu retten. Man nannte ihn auch *Σωκράτης μαινόμενος.* Mit der Unsitte der Zeit verwarf er zugleich ihre Sitte und Bildung. Als Erzieher der Söhne des Xeniades in Korinth verfuhr er nicht ohne Geschick nach dem Grundsatze der Naturgemässheit (in einer Weise, mit der die rousseauschen Anforderungen verwandt sind). Er erwarb sich die dauernde Liebe und Achtung seiner Zöglinge und ihres Vaters (Diog. L. VI, 30 f.; 74 f.). Zu Athen lebte er lange Zeit und starb in Korinth wahrscheinlich 323 v. Chr. G. in hohem Alter. Die Titel mancher dem Diogenes zugeschriebenen Schriften führt Diog. L. VI, 80 an, sagt aber, dass Sosikrates und Satyrus dieselben sämmtlich für unecht erklärt haben. Als das Ziel, dem alle Anstrengung dienen solle, wird von Diogenes die *εὐψυχία καὶ τόνος ψυχῆς* (im Gegensatz zu blosser Körperkraft) bezeichnet (Stob. florileg. VII, 18). Von den Schülern des Diogenes ist Krates von Theben der bedeutendste, ein Zeitgenosse des Aristotelikers Theophrast (Diog. L. VI, 86 ff.); durch ihn wurden Hipparchia und deren Bruder Metrokles für den Kynismus gewonnen, letzterer auf echt kynische Weise (Diog. L. VI, 94). Auch der Syrakusaner Monimus war ein Schüler des Diogenes. Zu den alten Kynikern gehört wohl auch der, wie es scheint, im dritten Jahrhundert v. Chr. lebende Menippus aus Sinope, der von Lucian (bis accus. 33) erwähnt wird als *Μένιππός τις τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικός* (vgl. Diog. L. VI, 95 und 99—101). Wahrscheinlich hat es mehrere den Namen Menippus tragende Kyniker gegeben.

Der Kynismus artete später immer mehr in Hochmuth und Schamlosigkeit aus; er veredelte sich dagegen durch Anerkennung und Pflege der Geistesbildung in der stoischen Philosophie. Seinem Tugendbegriff fehlt die Bestimmung des positiven Zieles sittlicher Thätigkeit, so dass zuletzt nur ostentatorische Askese übrig blieb. „Die Kyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist“ (Hegel).

Nachdem längere Zeit hindurch der Kynismus in den Stoicismus aufgegangen war, der (wie Zeller das Verhältniss zutreffend bezeichnet) „der Lehre von der Unabhängigkeit des tugendhaften Willens die Grundlage einer umfassenden wissenschaftlichen Weltbetrachtung gab und sie selbst in Folge dessen mit den Anforderungen der Natur und des menschlichen Lebens in ein angemesseneres Verhältniss setzte“, trat im ersten Jahrhundert nach Chr. der Kynismus als Lebensweise und blosse Sittenpredigt aufs Neue hervor, wobei aber viele leere Ostentation mit Stab und Ranzen, unverschnittenem Bart und Haar und zerlumptem Mantel getrieben wurde. Zu den hervorragenden Kynikern dieser späteren Zeit gehören: Demetrius, der Freund des Seneca und des Thrasea Pätus, Oenomaus von Gadara (zur Zeit Hadrians), der in seiner *Γοήτων φωρά*, aus welcher sich in Euseb. praep. evang. V, 13 ff. noch ziemlich umfangreiche Stücke finden, besonders das Orakelwesen heftig bekämpfte, und (der von Lucian gepriesene) Demonax aus Cypern (geb. um 50, gest. um 150 nach Chr.), der obschon an den sittlichen und religiösen Grundsätzen des Kynismus festhaltend, dieselben doch mehr mit sokratischer Milde, als mit der vulgären kynischen Schroffheit vertrat. Bekannt ist die Schrift Lucians über die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus, in welcher die Kyniker sehr hart mitgenommen werden. Bis zum Absterben des Heidenthums finden sich noch kynische Philosophen. Der Kaiser Julian schrieb noch zwei Vorträge gegen die Kyniker, Orat. VI, *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας*, Orat. VII, *Πρὸς Ἡρακλέα Κυνικὸν πῶς κυνιστέον.*

§ 38. Aristippus von Kyrene, der Gründer der kyrenaischen oder hedonischen Schule, von Aristoteles als Sophist bezeichnet, sieht in der Lust, die er als empfundene sanfte Bewegung definirt, den Zweck des Lebens. Die Aufgabe des Weisen ist, die Lust zu geniessen, ohne von ihr beherrscht zu werden. Nur Geistesbildung befähigt zu wahrem Genuss. Der Art nach hat keine Lust vor der andern einen Vorzug; nur der Grad und die Dauer bestimmen ihren Werth. Wir vermögen nur unsere Empfindungen zu erkennen, nicht dasjenige, was dieselben bewirkt.

Der kyrenaischen Schule gehören an: des Aristippus Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristippus mit dem Beinamen: der Mutterschüler, welcher dem Hedonismus vielleicht eine mehr systematische Form als sein Grossvater gegeben hat; ob von ihm erst die Vergleichung der drei Empfindungszustände: Beschwerde, Lust und Gleichgültigkeit mit dem Sturm, dem sanften Winde und der Meeresstille herrührt, ist ungewiss. Ferner Antipater aus Kyrene, Theodorus mit dem Beinamen: der Atheist, der, über den Moment hinausgehend, die einzelne Lust als indifferent und die dauernde Freude als das wahre Ziel des Weisen betrachtet, Hegesias mit dem Beinamen: der zum Sterben Ueberredende, der in der Abwehr des Kummers das höchste erreichbare Ziel findet, an positiver Glückseligkeit verzweifelt und das Leben für werthlos hält, und Annikeris (der Jüngere), der wiederum die Lustempfindung als Ziel setzt, aber neben der idiopathischen auch sympathische Lust anerkennt und eine partielle Aufopferung jener

für diese fordert. Als Schüler des Theodorus bringt man mit der kyrenaischen Schule auch in Verbindung die Rationalisten Bion und Euemerus, die den Götterglauben aus der Verehrung ausgezeichneter Menschen erklären.

Amadeus Wendt, de philosophia Cyrenaica, Gott. 1841. Henr. de Stein, de philosophia Cyrenaica, part. I.: de vita Aristippi, Gott. 1855. (Vgl. dessen Gesch. des Platonismus II, Gött. 1864, S. 60—64.) G. V. Lyng, Om den Kyrenaiske Skole, navnlig Annikeris og Theodoros, Christiania 1868. Ueber die Kyrenaiker handelt und ihre Fragmente stellt zusammen Mullach, fr. ph. Gr. II, S. 397—438.

Ueber Aristippus handeln: C. M. Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4 Bde., Leipz. 1800—1802; J. F. Thrige, de Aristippo philosopho Cyrenaico aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Copenh. 1828.

Ueber einzelne Kyrenaiker existiren ältere Monographien, insbesondere über die Arete von J. G. Eck (Leipz. 1776), über Hegesias πεισιθάνατος von J. J. Rambach (Quedlinburg 1771). Die Fragmente der ἱερὰ ἀναγραφή des Euemerus hat Wesseling gesammelt (in: Diod. Sic. bibl. hist., tom. II, p. 623 sqq.). Ueber Euemerus handelt mit Rücksicht auf Ennius Krahner, Grundlin. zur Gesch. des Verfalls der röm. Staatsreligion, G.-Progr., Halle 1837, ferner K. Steinhart in Ersch und Grubers Encyklop. I. Sect. Th. 39, S. 50—52, Ganss, quaestiones Euhemereae, G.-Pr., Kempen 1860, Otto Sieroka, de Euhemero, diss. inaug. Regimont. 1869, und R. Block, Euhémère, son livre et sa doctrine, Mons 1876.

Aristippus wurde durch den Ruhm des Sokrates bewogen, ihn aufzusuchen, und schloss sich dauernd seinem Kreise an. Gegen eine (mündliche) Aeusserung des Platon, die er für allzu zuversichtlich hielt, soll er sich auf die bescheidenere Weise des Sokrates berufen haben. Arist. Rhet. II, 23, p. 1398 b, 29: Ἀρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα ὡς ᾤετο· ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἑταῖρος ἡμῶν, ἔφη, οὐδὲν τοιοῦτον, λέγων τὸν Σωκράτην. Vielleicht hatte er schon vor seinem Verkehr mit Sokrates sich mit der Philosophie des Protagoras vertraut gemacht, von der seine Lehre beträchtliche Spuren zeigt. Auf seine Liebe zum Genuss hatten wohl die Gewohnheiten seiner reichen und üppigen Vaterstadt, Kyrene, den bedeutendsten Einfluss. Dass er (nebst Kleombrotus) bei dem Tode des Sokrates nicht anwesend, sondern in Aegina war, bemerkt Platon Phädon 59 c, offenbar in tadelndem Sinne. Am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Sicilien soll sich Aristippus oft aufgehalten haben: an seinen dortigen Aufenthalt und sein Zusammentreffen mit Platon knüpfen sich mehrere historisch unsichere, aber wenigstens nicht übel erfundene Anekdoten, die den fügsamen Servilismus des geistreichen Hedonikers, zum Theil im Gegensatz zu der rücksichtslosen Parrhesie des sittenstrengen Idealisten, veranschaulichen (Diog. L. II, 78 u. ö.). Aristippus scheint an verschiedenen Orten, insbesondere aber in seiner Vaterstadt gelehrt zu haben. Er zuerst unter den Sokratikern forderte Bezahlung für seinen Unterricht (Diog. L. II, 65). Aristoteles nennt ihn vielleicht aus diesem Grunde, aber wohl noch mehr um seiner Lustlehre und Verachtung der reinen Wissenschaft willen einen Sophisten (Metaph. III, 2).

Die chronologischen Verhältnisse bestimmt H. von Stein in der oben angef. Dissertation dahin, dass Aristippus, um 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aegina, 389—388 mit Platon bei dem älteren, 361 mit ebendemselben bei dem jüngeren Dionys und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheine, betont jedoch (zur Gesch. des Platonismus, II, S. 61) die Unsicherheit der Ueberlieferung, worauf die Annahmen sich gründen. Nach Diog. L. II, 83 war Aristippus älter als Aeschines.

Die Grundzüge der Lehre der Kyrenaiker hat jedenfalls Aristippus selbst aufgestellt. Xen. Memor. II, 1 lässt ihn mit Sokrates darüber verhandeln; Platon

berücksichtigt wohl die Ansicht desselben Rep. VI, 505b, vielleicht auch Gorg 491e ff., und am ausführlichsten im Philebus, obschon ohne Nennung des Aristippus. Aber die systematische Ausführung scheint erst seinem Enkel, dem Aristippus *μητροδίδακτος*, anzugehören. Aristoteles nennt als Vertreter der Lustlehre Eth. Nic. X, 2 nicht den Aristippus, sondern den Eudoxus.

Das Lustprincip wird im Dialog Philebus p. 66c mit den Worten bezeichnet: *τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ.* Die Lust ist die zur Empfindung gelangte sanfte Bewegung. Diog. L. II, 85: *τέλος ἀπέφαινε (ὁ Ἀρίστιππος) τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.* Stürmische Bewegung erzeugt Schmerz, Ruhe oder ganz schwache Bewegung Gleichgültigkeit. Dass alle Lust *γένεσις*, nicht *οὐσία* sei, nennt Platon im Dialog Philebus (p. 53c, vgl. 42d) eine richtige Bemerkung gewisser *κομψοί*, worunter wahrscheinlich Aristippus zu verstehen ist; doch gehört diesem gewiss nicht die Entgegensetzung von *γένεσις* und *οὐσία* an, sondern wohl nur die Reduction der Lust auf die *κίνησις*, woraus Platon jene Folgerung zieht. Keine Lust ist als solche schlecht, obschon manche Lust aus schlechten Ursachen hervorgehen mag; keine Lust ist ihrer Qualität nach von der andern an Werth verschieden (Diog. L. II, 87: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς*, vergl. Phileb. p. 12d.). Die Glückseligkeit ist nicht um ihrer selbst willen zu erstreben, sondern nur wegen der einzelnen Lustgefühle, aus denen sie besteht (Diog. L. II, 87: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα*); eben nur die einzelne Lust ist jedesmal zu begehren, demnach auch nicht die Zukunft bei dem Streben mit zu berücksichtigen (Diog. L. II, 66: *ἀπέλαυε μὲν γὰρ* [*Ἀριστ.*] *ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων*). Die Tugend ist ein Gut als Mittel zur Lust (Cic. de offic. III, 33, 116).

Das sokratische Element der aristippischen Lehre liegt in der Selbstbestimmung auf Grund der Einsicht (die Art, wie die Weisen leben, würde, sagt Aristippus bei Diog. L. II, 68, bei einer Aufhebung aller bestehenden Gesetze keine Veränderung erfahren) und in der Herrschaft über die Lust, welche durch Einsicht und Bildung erlangt werden soll. Die Kyniker erstrebten die Selbständigkeit durch Enthaltung vom Genuss, Aristippus durch Herrschaft über den Genuss inmitten des Genusses. Nach Stob. floril. 17, 18 sagte Aristippus: *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.* Nach Diog. L. II, 75 forderte er *τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν.* Demgemäss soll er sein Verhältniss zur Lais durch den Ausspruch bezeichnet haben: *ἔχω, οὐκ ἔχομαι.* In gleichem Sinne sagt Horatius (Epist. I, 1, 18): nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subjungere conor, und (Epist. I, 17, 23 f.): Omnis Aristippum decuit color et status et res temptantem maiora, fere praesentibus aequum. Platon soll zu ihm gesagt haben: *σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φέρειν καὶ ῥάκος* (Diog. L. II, 67). Der kynische Weise weiss mit sich selbst, Aristippus aber mit den Menschen umzugehen (Diog. L. VI, 6; 58; II, 68; 102). In der Gegenwart zu geniessen, ist die wahre Aufgabe; nur die Gegenwart ist in unserer Gewalt.

Der hedonischen Richtung des Aristippus in der Ethik entspricht in seiner Erkenntnisslehre die Beschränkung unseres Wissens auf die Empfindungen. Die Kyrenaiker unterschieden (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 91) *τὸ πάθος* und *τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν* (die Affection und das ausser uns vorhandene „Ding an sich", welches uns afficirt); jene ist in unserm Bewusstsein (*τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*); das Ding an sich dagegen existirt zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unsrigen übereinstimmen, wissen wir nicht; die Gleichheit der Namen für die näm-

lichen Objecte beweist es nicht. Der Subjectivismus der protagoreischen Erkenntnisslehre findet in diesen Sätzen seine consequente Vollendung. Vielleicht gehört die ausgeführtere sensualistische Theorie der πολὺ κομψότερα Plat. Theät. 156 f. den Kyrenaikern an. Dass in der logischen Ansicht Aristipps das Motiv der ethischen (des Hedonismus) liege, ist unwahrscheinlich; denn dieses findet sich vielmehr theils in der persönlichen Genussliebe des Aristippus, theils in dem eudämonistischen Elemente der moralischen Reflexion des Sokrates, welche nicht nur zu der Doctrin des Antisthenes, sondern auch zu der des Aristippus gewisse Keime enthielt (s. besonders Xenoph. Memorab. I, 6, 7 über das καρτερεῖν in unmittelbarer Verbindung mit der Frage ebd. I, 6, 8: τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδὲ ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ οἴει τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερα ἔχειν τούτων ἡδίω;). Das Wesen der Tugend soll nach Sokrates in dem Wissen, in der praktischen Einsicht liegen. Nun fragt es sich, welches das Object dieser Einsicht sei. Wird geantwortet: das Gute, so fragt sich weiter, worin dieses bestehe. Wenn in der Tugend selbst, so dreht sich die Erklärung im Cirkel. Wenn in dem Nützlichen, so ist dieses relativ und sein Werth durch dasjenige bedingt, wozu es nützt. Was aber ist dieses Letztere, in dessen Dienst das Nützliche steht? Wenn die Eudämonie, so ist noch anzugeben, worin das Wesen derselben bestehe. Die nächste Antwort ist: in der Lust, und diese ertheilte Aristippus, während die Kyniker eine vom Cirkel freie Antwort überhaupt nicht fanden und so bei der inhaltslosen Einsicht und ziellosen Askese stehen blieben; Platon aber gab die Antwort: die Idee des Guten.

Spätere Kyrenaiker theilten (nach Sext. E. adv. Math. VII, 11) ihr Lehrgebäude in fünf Theile: 1) über das, was zu begehren und zu fliehen sei (die Güter und Uebel, αἱρετὰ καὶ φευκτά); 2) über die Affecte (πάθη); 3) über die Handlungen (πράξεις); 4) über die Natur-Ursachen (αἴτια); 5) über die Bürgschaften der Wahrheit (πίστεις). Auch diese Späteren haben demnach die Erkenntnisslehre nicht als Fundament, sondern vielmehr als Complement der Ethik behandelt.

Da die von Aristippus angestrebte Herrschaft über die Lust in Wahrheit nicht mit dem Princip, dass die Lust des Augenblicks selbst das höchste Gut sei, vereinbar ist, so mussten Modificationen seiner Lehre entstehen. Theodorus ἄθεος (Diog. L. II, 97 ff.) ergriff das Nächste, was über den Moment hinausführt, indem er zwar nicht zu einem von der Lust specifisch verschiedenen Princip fortging, aber doch anstatt der einzelnen Empfindung den dauernden Gemüthszustand der Freude (χαρά) als das Ziel (τέλος) setzte. Freilich reicht die blosse Reflexion auf den Gesammtzustand zum Zweck der Erhebung über die Wechselfälle des Geschicks nicht aus, da auch der Gesammtzustand nicht in unserer Gewalt steht, und so verzweifelt Hegesias πεισιθάνατος (der entschiedenste Pessimist des Alterthums) an jenem Erfolge, Diog. II, 94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι —, ἀνύπαρκτον τὴν εὐδ. εἶναι, und deshalb ist nicht die positive Befriedigung der Lust, die Wahl von Gutem, das Ziel des Lebens, sondern τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς. Für den Weisen ist das Leben gleichgültig. Die Leiden des Menschenlebens hatte Hegesias in einer Schrift unter dem Titel: ὁ ἀποκαρτερῶν mit Gründen dargelegt, und ebenso soll er das menschliche Leben in seinen mündlichen Vorträgen zu Alexandrien so düster gemalt haben, dass sich viele seiner Zuhörer das Leben nahmen (Cic. Tusc. I, 34). Es wird erzählt, dass ihm deshalb Ptolemaeus Lagi seine Vorträge verboten habe. Annikeris der Jüngere (Diog. II, 96 f.; Clem. strom. II, 417 b) versucht das Lustprincip zu veredeln, indem er Freundschaft, Dankbarkeit und Pietät gegen Eltern und Vaterland, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Freude gewährenden Dingen rechnet; doch erklärt er jede Be-

mühung für den Andern als durch den Genuss bedingt, den uns selbst unser Wohlwollen bereitet. Später herrschte statt der kyrenaischen Lehre der Epikureismus.

Sehr einflussreich ist Euemerus, der am Hofe des Kassander (um 300) lebte, durch seine Schrift Ἱερὰ ἀναγραφή geworden, worin er (nach Cic. de nat. deorum I, 42; Sext. Empir. adv. Math. IX, 17 u. A.) die Ansicht durchführte, dass die Götter (wie auch die Heroen) ausgezeichnete Menschen seien, denen man nach ihrem Tode göttliche Ehre erwiesen habe. Er berief sich hierfür unter Anderm auf das Grab des Zeus, das in Kreta gezeigt wurde. Aus seinem Werke sind uns noch Bruchstücke erhalten in der lateinischen Uebersetzung des Ennius, der die darin niedergelegten Ansichten theilte. (Es ist unzweifelhaft, dass der Euemerismus eine partielle Wahrheit enthält, jedoch in ungerechtfertigter Verallgemeinerung; als Basis der Göttermythen haben neben historischen Ereignissen auch Naturerscheinungen und allgemeine sittliche Verhältnisse gedient, und die Gestaltung der mythologischen Anschauungen ist durch mannigfache psychologische Motive bedingt worden. Die einseitige Deutung des Euemerus streift den Mythen das Wesentlichste ihres religiösen Charakters ab. Aber gerade darum fand sie Eingang zu einer Zeit, in welcher die Macht des altreligiösen Glaubens über die Gemüther gesunken war, und wurde in den letzten Jahrhunderten des Alterthums auch von vielen Vertretern des neuen christlichen Glaubens begünstigt.)

§ 39. Platon, geboren zu Athen (oder zu Aegina) am 7. Thargelion des ersten Jahres der 88. Olympiade (am 26. oder 27. Mai 427 v. Chr.) oder vielleicht schon am 7. Thargelion Olymp. 87, 4 (5. oder 6. Juni 428), ursprünglich Aristokles genannt, war ein Sohn des Ariston, der aus dem Geschlecht des Kodrus stammte, und der Periktione (oder Potone), die von Dropides, einem nahen Verwandten Solons, abstammte, und deren Vetter Kritias war, der nach dem unglücklichen Ausgange des peloponnesischen Krieges zu den dreissig oligarchischen Gewalthabern gehörte. Platon war von Ol. 93, 1 bis 95, 1 (408 oder 407 bis 399 v. Chr.) Schüler des Sokrates, begab sich nach der Verurtheilung desselben mit anderen Sokratikern nach Megara zum Euklides und soll dann eine grössere Reise angetreten haben, die ihn nach Kyrene und Aegypten, vielleicht auch nach Kleinasien führte, von wo er nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint; ungefähr vierzig Jahre alt aber reiste er nach Italien zu den Pythagoreern und nach Sicilien, wo er mit Dion, dem Schwager des Tyrannen Dionysius I., einen engen Freundschaftsbund schloss, mit dem Herrscher selbst aber durch seine Parrhesie sich so verfeindet haben soll, dass dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als Kriegsgefangenen verkaufen liess. Durch Annikeris losgekauft, begründete er (387 oder 386) seine philosophische Schule in der Akademie. Eine zweite Reise nach Syrakus unternahm Platon bald nach dem im Jahre 367 erfolgten Tode des älteren Dionysius, um im Verein mit Dion im Sinne seiner moralischen und, soweit die Verhältnisse es zuliessen,

auch seiner politischen Lehre auf den jüngeren Dionysius einzuwirken, auf den die Tyrannis des Vaters übergegangen war, eine dritte Reise dorthin zum Zweck der Aussöhnung des Dionysius mit Dion im Jahre 361, beide ohne den gewünschten Erfolg. Von dieser Zeit an lebte er ausschliesslich seiner philosophischen Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der Ol. 108, 1 (348—347, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Olympiadenjahres, um die Zeit seines Geburtstages, also im Mai oder Juni 347 v. Chr.) erfolgte.

Ueber die ganze Platon betreffende Litteratur vgl. Teuffel, Uebersicht der plat. Litt., Tübingen 1874.

Angaben, die Platons Leben betreffen, haben im Alterthum schon einige von seinen unmittelbaren Schülern aufgezeichnet, insbesondere Speusippus (*Πλάτωνος ἐγκώμιον*, Diog. L. IV, 5; vgl. *Πλάτωνος περίδειπνον* Diog. L. III, 2, auch von Apuleius in seiner Schrift de habitudine doctrinarum Platonis citirt), Hermodorus (Simplic. ad Arist. phys. 54b; 56b; vergl. Diog. L. II, 106; III, 6), Philippus der Opuntier (Suidas s. h. v.), Xenokrates (citirt von Simplicius in der von Brandis edirten Scholiensammlung zu Aristoteles p. 470a 27 und 474a 12). Auch der Peripatetiker Aristoxenus hat ein Leben Platons geschrieben (Diog. L. V, 35). Von Späteren schrieb Favorinus (zu Trajans und Hadrians Zeit) *περὶ Πλάτωνος*, woraus Diogenes L. Vieles geschöpft hat. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

Apuleius Madaurensis, de doctrina et nativitate Platonis (in den Opera Apul. ed. Oudendorp, Lugd. Bat. 1876; ed. G. F. Hildebrand, Lips. 1842, 1843).

Diogenes Laërtius, de vita et doctr. philos. (s. o.), worin das III. Buch ganz von Platon handelt, 1—45 von seinem Leben.

Olympiodori vita Platonis (in mehreren Gesammtausgaben der Werke Platons, ferner in der didotschen Ausgabe des Diog. L., s. o., auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsvigae 1845). Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: Bibl. der alten Litt. und Kunst, Gött. 1789; auch in *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsv. 1845. Diese Vita bildet den Anfang der *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας*, vollständig edirt von K. F. Hermann im sechsten Bande seiner Ausgabe der platonischen Schriften. Vgl. Theophil Roeper, lectiones Abulpharagianae alterae: de Honaini, ut fertur, vita Platonis, Pr., Danzig 1867.

Grössere Zuverlässigkeit, als diese und andere späte und unbedeutende Compilationen hat im Allgemeinen (obschon nicht in allen Einzelheiten) der siebente von den unter Platons Namen auf uns gekommenen Briefen, der zwar gleich allen andern wahrscheinlich unecht ist, aber doch aus einer vergleichsweise frühen Zeit stammt und schon dem Aristophanes von Byzanz bekannt gewesen und von ihm für platonisch gehalten worden ist. Vgl. neben älteren Untersuchungen insbesondere Salomon, de Platonis, quae vulgo feruntur, epistolis, G.-Pr., Berl. 1835. Herm. Thom. Karsten, de Platonis, quae feruntur, epistolis, praecipue tertia, septima, octava, Traj. ad. Rhen. 1864, dessen Verwerfungsurtheil H. Sauppe beistimmt in seiner Rec. in den Gött. Gel. Anzeigen, 1866, S. 881—92. Gust. Rohrer, de septima quae fertur Platonis epistula, diss. Jen. 1874; Pars II, G.-Pr., Insterburg 1874. H. Stössel, Epistolae Platonicae et Dionis vita Plutarchea quomodo cohaereant, Cassel 1876. A. Heinrich, Verwerthung des siebenten pseudo-platonisch. Briefes als Quelle f. Pl.s sicilische Reisen, Cilli, Pr. des Staatsgymn. 1880. Ausserdem kommen für unsere Kenntniss des Lebens Platons viele Stellen in Platons eigenen Schriften, in denen des Aristoteles, des Plutarch etc. in Betracht.

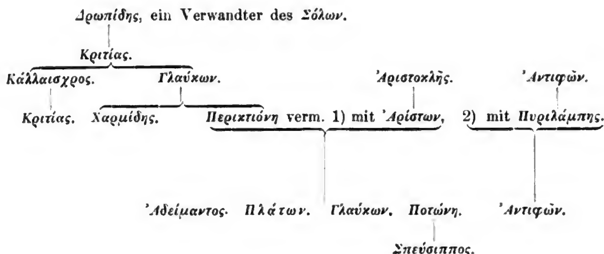
Von Schriften der Neueren über Platons Leben sind am erwähnenswerthesten: Marsilius Ficinus, Vita Platonis, vor dessen Uebersetzung der Schriften Platons. Remarks on the Life and Writings of Platon, Edinb. 1760, deutsch mit Anm. und Zusätzen von K. Morgenstern, Leipz. 1797. W. G. Tennemann, System der platon.

Philosophie, 4 Bde., Leipz. 1792—95. (Der erste Band beginnt mit einer Darstellung von Platons Leben.) Friedr. Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816. K. F. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie, erster (allein erschienener) Theil, Heidelb. 1839. (S. 1 bis 126: Platons Lebensentwickelung und Verhältniss zur Aussenwelt; S. 127—340: Platons Vorgänger und Zeitgenossen in ihrer Bedeutung für seine Lehre; S. 341—713: Platons schriftstellerischer Nachlass als Quelle seines Systems gesichtet und geordnet.) George Grote, Platon and the other Companions of Socrates, London 1865, new ed., 1885. Eine Kritik der überlieferten Angaben über Platons Leben, wonach dieselben als fast durchaus unhistorisch oder mindestens als fast durchaus unzuverlässig erscheinen, giebt Heinrich von Stein, sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, Theil II, Gött. 1864, in dem Abschnitt (§ 17): der biographische Mythus und die litterarische Tradition, S. 158—197; hieran knüpft, noch weiter gehend, Schaarschmidt an in seiner Schrift: die Sammlung der platon. Schriften, Bonn 1866, S. 61 ff. A. E. Chaignet, la vie et les écrits de Platon, Paris 1871. Die zu scharfe Kritik v. Steins und Schaarschmidts sucht K. Steinhart in „Platons Leben", Leipzig 1873, auf das richtige Maass zurückzuführen. Die Gründung der Akademie durch Platon behandelt E. Lübbert in einer Rede, Kiel 1876, ferner C. Huit, Plat. à l'Académie, fondation de la première école de philosophie en Grèce, Par. 1882; ders., la vie de Pl., in: Annuaire des études grecques, 16, 1883, S. 191—236; ders., les voyages de Pl., in: Comptes-rendus de l'Ac. des sciences, 1883. Auf Grund der verschiedenen auf uns gekommenen Nachrichten und Sagen hat E. Welper (Platon und seine Zeit, hist.-biogr. Lebensbild, Kassel 1866) einen Roman geliefert, dessen Vergleichung mit der Ueberlieferung zur deutlichen Einsicht in die Art, wie Gegebenes durch fortwuchernde Dichtung erweitert zu werden pflegt, und demgemäss auch zur richtigen Würdigung eines Theiles der Ueberlieferung selbst förderlich sein kann.

(Vergl. die Litt. zu §§ 40 und 41.)

Dass Platon Ol. 88, 1 (427) geboren sei (als Diotimus Archon war), bezeugen direct Apollodorus ἐν Χρονικοῖς bei Diog. L. III, 2 (sofern mit Ol. 88 deren erstes Jahr gemeint ist) und Hippol. refut. haer. I, 8; indirect führt auf eben dieses Jahr die zwar in ihrer überlieferten Fassung nicht unbedenkliche (s. u. A. Schaarschmidt a. a. O. S. 66), aber doch immer noch zuverlässigste aller hierher gehörigen chronologischen Angaben (die wohl auch der Annahme des Apollodorus selbst zu Grunde liegt), nämlich die Aussage des Hermodorus, eines unmittelbaren Schülers Platons, bei Diog. L. II, 106 und III, 6, dass Platon im Alter von 28 Jahren bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu Euklides von Megara gegangen sei; Sokrates aber trank den Giftbecher in der zweiten Hälfte des Thargelion Ol. 95, 1 (im Mai oder Juni 399 v. Chr.). Für 429 (87, 3, das Jahr des Archon Apollodorus) zeugt Athenäus (Deipnosoph. V, 17, p. 217); für 428 spricht die Angabe (Diog. L. III, 3), Platon sei in demselben Archonten-Jahre geboren, in welchem Perikles gestorben sei (also in der zweiten Hälfte des Jahres des Epameinon, Ol. 87, 4 = 429—28, in dessen erster Hälfte Perikles starb), und wohl auch die Angabe (Pseudo-Plutarch, vit. Isocr. 2, p. 836), Isokrates sei 7 Jahre vor Platon geboren, sofern die Geburt des Isokrates in Olymp. 86, 1 (436—435 v. Chr.) fällt. Das Zeugniss für den 7. Thargelion als Geburtstag (Diog. L. III, 2) scheint gleichfalls von Apollodorus zu stammen, so dass, wenn vielleicht auf diesen Tag als den Geburtstag des delischen Apollo die Feier des Geburtstages Platons nur verlegt worden ist, dies schon sehr bald nach Platons Tode von den Akademikern geschehen sein muss. Für Ol. 88, 1 ist dieser Tag, falls nach Boeckhs Ansicht damals in Athen noch der oktaëterische Cyclus galt, auf die Zeit vom Abend des 26. bis zum Abend des 27. Mai 427 v. Chr. zu reduciren (andernfalls, wenn schon der metonische Cyclus galt, auf den 29/30. Mai). Der Geburtsort Platons war Athen oder nach Einigen Aegina, wohin sein Vater als Kleruche gekommen war (Diog. L. III, 3).

Platons Stammbaum, soweit wir ihn kennen, ist (nach Charm. 154 ff., Tim. 20 d, Apol. 24 a, de rep. init., Parm. init. und andern Angaben) folgender:



Die zweite Ehe der Periktione und die Existenz des Antiphon ist nur durch den Dialog Parmenides bezeugt, dessen Echtheit bezweifelt wird und dessen geschichtliche Angaben daher auch nicht allgemein als zuverlässig angesehen werden, und durch Spätere (namentlich Plutarch), die nur auf diesem Dialog fussen. Pyrilampes scheint nach Charm. 158 a ein Bruder der Mutter der Periktione gewesen zu sein. Aus Platon Apol. 34 a lässt sich schliessen, dass Adeimantos älter als Platon war. Nach Xenoph. Memor. III, 6, 1 muss Glaukon (sofern Platon nach Diog. L. III, 6 im Alter von 20 Jahren mit Sokrates vertraut ward) jünger als Platon gewesen sein; jedoch kann er, wenn Platon in der Republ. nicht allzu anachronistisch verfährt, nur um weniges, etwa um ein Jahr, jünger gewesen sein.

Die Jugendbildung erhielt Platon von namhaften Lehrern. Dionysius (der in dem unechten Dialog Anterastä erwähnt wird) soll ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet haben, Ariston von Argos in der Gymnastik (Diog. L. III, 4), Drakon, ein Schüler Damons, und der Agrigentiner Metellus (oder Megillus) in der Musik (Plutarch. de mus. 17). Die Angabe über Ariston (der ihm den Namen Platon gegeben haben soll, aus welchem Grunde, wissen wir nicht) scheint historisch zu sein; die übrigen sind zweifelhafter. An mehreren Feldzügen soll Platon theilgenommen haben; er muss seit seinem achtzehnten Lebensjahre (409 v. Chr.), dem atheniensischen Gesetze gemäss, Kriegsdienste geleistet haben. Nach Aristoxenus (bei Diog. L. III, 8) hat er bei Tanagra, Korinth und Delium mitgekämpft, was unmöglich ist, wenn die bekannten Schlachten bei Tanagra und Delium gemeint sind, vielleicht aber auf kleinere (freilich uns im Uebrigen unbekannte) Gefechte zu beziehen ist; in der Schlacht bei Korinth 394 kann Platon mitgekämpft haben. Vielleicht hat er gleich seinen Brüdern an einem Treffen bei Megara im Jahr 409 (Rep. II, p. 368; Diod. Sic. XIII, 65) theilgenommen. Seine poetischen Jugendversuche gab er auf, als er näher mit Sokrates bekannt wurde. Schon vorher war er durch Kratylus in die heraklitische Philosophie eingeführt worden (Arist. Metaph. I, 6). Der Umgang des Sokrates mit Kritias und mit Charmides mochte schon früh auch die Bekanntschaft des Platon mit ihm vermitteln; den Beginn des philosophischen Verkehrs setzt Diog. L. III, 6 (vielleicht nach Hermodorus) in Platons zwanzigstes Lebensjahr. Der phantasievolle Jüngling empfand als dankenswertheste Wohlthat die logische Zucht, die Sokrates übte, und die moralische Kraft des sokratischen Charakters erfüllte ihn mit Ehrfurcht, bis endlich der um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen standhaft erduldete Tod ihm das Bild des Meisters zur reinen Idealität verklärte. Dass Platon, während er mit

Sokrates umging, sich auch mit anderen philosophischen Richtungen vertraut gemacht habe, ist wahrscheinlich; ob er aber damals bereits die Grundzüge seines eigenen auf der Ideenlehre beruhenden Systems gewonnen habe, ist ungewiss; es fehlt an sicheren historischen Spuren. Doch macht die aristotelische Angabe über die Genesis der Ideenlehre aus der heraklitischen und sokratischen Doctrin (s. unten § 41) wahrscheinlich, dass Platon dieselbe in den Grundzügen schon während seines persönlichen Umgangs mit Sokrates gewonnen habe. Auch ein etwaiger Miteinfluss der Lehre des Megarikers Euklides konnte schon damals stattfinden. Ueber die Art des Verkehrs zwischen Sokrates und Platon liegen uns keine eingehenden Berichte vor; Xenophon, der Unterredungen des Sokrates mit Aristippus und mit Antisthenes mittheilt, erwähnt den Platon nur einmal (Mem. III, 6, 1), indem er sagt, dass um seinetwillen, wie auch wegen des Charmides, Sokrates gegen den Glaukon Wohlwollen gehegt habe. Nach Plat. Apol. p. 34a, 38b war Platon bei dem Process des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, bei einer Geldbusse Bürgschaft zu leisten; nach Phädon 59b war er an dem Todestage des Sokrates krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein.

Nicht in der Betheiligung an den politischen Parteikämpfen in dem damaligen Athen, sondern in der Begründung einer philosophischen Schule fand Platon seinen Lebensberuf. Diese letztere Aufgabe forderte seine unbedingte Hingabe mit ungetheilter Kraft, und Platon hat durch ihre Lösung für die Menschheit unendlich wohlthätiger gewirkt, als wenn er mit Hintansetzung derselben die Bürgertugend eines patriotischen Volksredners hätte üben wollen. Eine politische Thätigkeit konnte Platon nur in dem Sinne übernehmen, wie es seinen philosophischen Grundsätzen entsprach. Er konnte nicht (wie ein Demosthenes) die Athener zur Aufrechterhaltung ihrer Demokratie und Abwehr eines fremden Monarchen mahnen, weil ihm die Demokratie nicht als eine gute Staatsform erschien; er konnte nur für die Herstellung einer auf philosophischer Bildung der herrschenden Classe ruhenden Aristokratie oder Monarchie mitwirken wollen; denn nur eine auf diesen Zweck gerichtete politische Thätigkeit konnte ihm als heilsam und als Pflicht erscheinen, und er nahm diese Aufgabe auf sich, als ihm (freilich irrthümlicherweise) die sicilischen Verhältnisse als zu ihrer Lösung geeignet erschienen. Vgl. Ferd. Delbrück, Vertheidigung Platons gegen einen Angriff (Niebuhrs im Rhein. Mus. für Philol., Gesch. u. griech. Philos., I, S. 196) auf seine Bürgertugend, Bonn 1828.

Der Verkehr des Platon mit Euklides in Megara hat auf die Ausbildung seines eigenen Systems möglicherweise noch einen beträchtlichen Einfluss geübt. In Kyrene soll Platon den Mathematiker Theodorus besucht haben (Diog. L. III, 6), den er kurz vor dem Tode des Sokrates in Athen kennen gelernt zu haben scheint (Theät. p. 143b ff.); man kann annehmen, dass er bei ihm sich in der Mathematik weiter ausgebildet habe. Nach Aegypten ging Platon nach Cic. de fin. V, 29 in der Absicht, sich von den Priestern in der Mathematik und Astronomie belehren zu lassen, wie später Platons Schüler, der Astronom Eudoxus, einen längeren Aufenthalt in Aegypten, dem Lande alter Erfahrungen, nahm. Ob die Angaben, dass Platon nach Kyrene und nach Aegypten gereist sei, auf echter Tradition beruhen, ist ungewiss; dieselben könnten auch blosse Folgerungen aus der Erwähnung des Theodorus (im Theätet) und aus der Bezugnahme auf Aegyptisches in Platons Schriften (Phädr. p. 247c; Rep. IV, 435; Tim. 21e; Leges II, 656d, 657a, V, 747c, VII, 799a, 819a; cf. Pol. 264c, 290d) sein; doch dürfte wenigstens der Schluss auf eine ägyptische Reise als gültig anzuerkennen sein. Angaben aber, wie die des Cicero, machen nicht den Eindruck, auf blossen Schlüssen aus Platons Schriften zu beruhen, schon weil sie auch die aus den

Dialogen nicht zu erschliessende Folge der Reisen betreffen. Cicero sagt de rep. I, 10: Platonem primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret; de fin. V, 29: cur Plato Aegyptum peragravit, ut a sacerdotibus barbaris numeros et coelestia acciperet? cur post Tarentum ad Archytam? cur ad ceteros Pythagoreos, Echecratem, Timaeum, Acrionem Locros, ut quum Socratem expressisset (d. h. in sich gleichsam wieder ausgeprägt hatte), adjungeret Pythagoreorum disciplinam eaque quae Socrates repudiabat, addisceret? Quintilian lässt (Inst. or. I, 12) die Reise nach Italien der nach Aegypten vorangehen, jedoch wohl mit Unrecht. Nach Diog. L. III, 6 ist Platon nach Megara, Kyrene, Italien, Aegypten, nach Apul. de dogm. Pl. I, 3 (cf. Proleg. ph. Pl. 4) nach Italien, Kyrene, Aegypten, wieder nach Italien und nach Sicilien gereist. Dass Platon auch nach Kleinasien gekommen sei, vermuthet Schleiermacher (Pl. W. II, 1, S. 185) nach der Schilderung des Treibens der Herakliteer in Ionien (Theät. 179 f.); Zeugnisse aber liegen darüber nicht vor. Für historisch darf nicht Plutarchs mit freien Fictionen reichlich durchwebte Darstellung in dem Gespräch *περὶ Σωκράτους δαιμονίου* c. 7, p. 579 (cf. de Ei VI, p. 386) gelten, wo Simmias sagt: zu Memphis, wo der Prophet *Χόνουφις* war, hielten wir uns philosophirend auf, ich und Platon und *Ἑλλοπίων ὁ Πεπαρήθιος*, — als wir von Aegypten wegfuhren, kamen uns bei Karien einige Delier entgegen, die von Platon als einem der Geometrie Kundigen die Lösung des von Apollo ihnen gestellten Problems der Verdoppelung eines kubischen Altares erbaten; Platon bezeichnete als Bedingung der Lösung die Auffindung zweier mittlerer Proportionalen und verwies im Uebrigen die Petenten an Eudoxus den Knidier und an den Kyzikener Helikon, belehrte sie auch, der Gott verlange nicht sowohl den Altar, als vielmehr die Beschäftigung mit der Mathematik. Aus Legg. 834 möchte man mit Teichmüller (Liter. Fehden 2, S. 17) schliessen, dass er auch in Kreta gewesen, vielleicht auf seiner Reise nach Aegypten.

Die Reise nach Italien und Sicilien scheint Platon nach Epist. VII, p. 326 b von Athen aus (um 390?) unternommen zu haben. Es ist ungewiss, ob er um 394 in Athen gewesen sei und etwa auch an dem korinthischen Feldzug theilgenommen habe. Platon war, als er zum ersten Mal nach Syrakus kam, nach dem Zeugniss des 7. Briefes (p. 324 a) ungefähr 40 Jahre alt. Bei den Pythagoreern suchte Platon wohl nicht nur die genauere Kenntniss ihrer Lehre, sondern auch die Anschauung von ihrem wissenschaftlichen und ethisch-politischen Zusammenleben und von ihrer Weise der Jugendbildung zu gewinnen. In Syrakus gewann er für seine Lehre und Lebensrichtung den jungen, damals etwa zwanzigjährigen Dion, dessen Schwester an Dionysius (den älteren) vermählt war; der Tyrann selbst aber fand Platons moralische Ermahnungen „greisenhaft“ (Diog. L. III, 18) und rächte sich an ihm, indem er ihn wie einen Kriegsgefangenen behandelte. Der Verkauf in Aegina muss (falls er historisch ist) kurz vor dem Ende des korinthischen Krieges um 387 v. Chr. stattgefunden haben. Annikeris soll ihn losgekauft und sich hernach geweigert haben, das Lösegeld sich von Platons Freunden zurückerstatten zu lassen, und so wurde, heisst es, die Summe zum Ankauf des Akademusgartens verwendet, wo Platon einen Kreis philosophirender Freunde um sich vereinigte. Seine Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im Phädrus (p. 275 ff.) schliessen müssen, die dialogische; doch scheint er daneben auch zusammenhängende Vorträge gehalten zu haben. Nur die Hoffnung, einen grossen politisch-philosophischen Erfolg zu erzielen (Epist. VI, p. 329), konnte Platon bestimmen, seine Lehrthätigkeit zweimal durch Reisen nach Sicilien zu unterbrechen. Die Absicht, in welcher Platon seine zweite Reise nach Sicilien bald

nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionysius (367 v. Chr.) unternahm, ging dahin, im Verein mit Dion den jungen Herrscher für die Philosophie zu gewinnen und ihn zur Umwandlung der Tyrannis in eine gesetzlich geordnete Monarchie zu bewegen. Dieser Plan scheiterte an dem Wankelmuth des Jünglings, an seinem Verdacht gegen Dion, dass dieser ihn beseitigen und sich selbst der obersten Gewalt bemächtigen wolle, und an den Gegenwirkungen einer anderen politischen Partei, welche die bestehende Form der Herrschaft aufrecht zu erhalten suchte. Dion wurde verbannt, und Platon war einflusslos. Die dritte Reise nach Sicilien (361) unternahm er, um Dionysius mit Dion zu versöhnen, erreichte aber nicht nur dieses Ziel nicht, sondern kam zuletzt selbst durch das Misstrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so dass ihn nur die Verwendung des Pythagoreers Archytas von Tarent rettete. Dion, von Schülern und Freunden Platons unterstützt, unternahm Ol. 105, 3 (358/57) eine erfolgreiche Expedition nach Sicilien gegen Dionysius, ward aber 353 durch seinen verrätherischen Waffengefährten Kallippus ermordet (der seinerseits 350 getödtet ward). Dionysius, der sich in dem italischen Lokri behauptet hatte, gelangte 346 wieder zur Herrschaft in Syrakus, bis ihn 343 Timoleon vertrieb. Platon widmete sich seit seiner Rückkehr nach Athen (361 oder 360) ausschliesslich seiner Lehrthätigkeit in Rede und Schrift. Nach Dionys. de compos. verb. p. 208 feilte er bis zum Alter von 80 Jahren an seinen Schriften. Einer wahrscheinlich auf Zahlenspeculation basirten Angabe zufolge, die Seneca (Epist. 58, 31) mittheilt, soll er an seinem Geburtstage gestorben sein, genau 81 Jahre alt. Cicero sagt (de senect. V, 13): uno et octogesimo anno scribens est mortuus, was vielleicht so zu verstehen sein mag, dass das 81. Lebensjahr eben erst angetreten worden war. Sein Tod fiel in das Jahr, in welchem Theophilus Archon war (Ol. 108, 1).

Noch mag hier die Charakteristik eine Stelle finden, welche Goethe von Platon giebt (Gesch. d. Farbenlehre, 2. Abtheil., Ueberliefertes), gemäss dem raphaelschen Gemälde: „die Schule von Athen", worin (nach der gewöhnlichen Deutung; anders H. Grimm, s. dessen Neue Essays, vgl. Preuss. Jahrb. 1864, Heft 1 und 2) Platon als zum Himmel weisend, Aristoteles auf die Erde hinblickend dargestellt wird: „Platon verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs theilhaftig zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen vom irdischen Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage." Vergl. unten zu § 45 die goethesche Charakteristik des Aristoteles. „In Platons Philosophie", sagt Boeckh (nach E. Bratuschecks Citat aus der Einl. in die Vorlesungen über Platon in dem Artikel „August Boeckh als Platoniker" in J. Bergmanns philos. Monatsheften, Bd. I, 1868, S. 257—349), „haben die treibenden Wurzeln und Zweige früherer Philosophie sich bis zur Blüthe potenzirt, aus der die spätere Frucht langsam heranreift" (a. a. O. S. 282).

§ 40. Als Werke Platons sind uns 36 Schriften (in 56 Büchern) überliefert (die „Briefe" als Einheit gezählt), und daneben tragen einige, die schon im Alterthum als unecht bezeichnet worden sind, seinen Namen. Der alexandrinische Grammatiker Aristophanes von

Byzanz hat mehrere platonische Schriften in Trilogien zusammengestellt, und der Neupythagoreer Thrasyllus (zur Zeit des Kaisers Tiberius) die sämmtlichen Schriften, die er für echt hielt, in neun Tetralogien. Schleiermacher nimmt an, dass Platon in einer didaktischen Ordnung (die einen von Anfang an in den Grundzügen feststehenden Plan zur unabweisbaren Voraussetzung hat) die Gesammtheit seiner Werke (mit Ausnahme einzelner Gelegenheitsschriften) verfasst habe. Er bildet drei Gruppen: elementarische, vermittelnde und constructive Dialoge. Für Platons Erstlingsschrift hält er den Phädrus, für die spätesten Schriften: Staat, Timäus und Leges; doch ist es bei dem ganzen Charakter der platonischen Schriften, bei der deutlichen Umbildung der platonischen Lehre nicht gut möglich, dass Platon schon so früh mit seiner Selbstentwickelung abgeschlossen habe und bei der Abfassung seiner Dialoge rein methodisch verfahren sei.

K. F. Hermann negirt die Einheit eines schriftstellerischen Planes und betrachtet die einzelnen Schriften Platons als Documente seiner eigenen philosophischen Entwickelung. Er statuirt bei Platon drei „Schriftstellerperioden“, wovon die erste bis in die nächste Zeit nach dem Tode des Sokrates gehe, die zweite die Zeit des Aufenthaltes in Megara und der sich daran anschliessenden Reisen umfasse, die dritte mit der Rückkehr Platons von der ersten sicilischen Reise nach Athen beginne und bis zu Platons Tode herabreiche. Für die frühesten Schriften hält er die kleineren ethischen Dialoge, welche am meisten einen sokratischen Typus tragen, wie Hippias minor, Lysis, und den Dialog Protagoras; für die spätesten die nämlichen, wie auch Schleiermacher; den Phädrus erklärt er (mit Socher und Stallbaum) für das „Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit Platons in der Akademie“. Wenn man auch die schleiermachersche Einheit des Planes aufgeben muss, so wird es doch falsch sein, das hermannsche Entwickelungsprincip auf die Spitze zu treiben und jeglichen voraussehenden Plan zu leugnen oder die einzelnen Schriften nur aus vorübergehenden Stimmungen und äusseren Anlässen entstehen zu lassen.

Ed. Munk hält dafür, dass Platon, in seinen Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen zeichnend, die Ordnung derselben durch das aufsteigende Lebensalter des Sokrates angedeutet habe. Diese Ansicht ist mit dem hermannschen Princip unverträglich, hat zwar viel Ansprechendes, stimmt auch mit manchen Resultaten der Einzelforschung zusammen, steht aber im Widerspruch mit manchem Anderen, namentlich damit, dass Sokrates bei Platon in verschiedenem Alter ungefähr nach derselben Weise philosophirt, z. B. im Charmides und im Euthyphron, so dass sie unhaltbar ist. — Das Richtige wird sein, auf die eigene Entwickelung Platons das Haupt-

gewicht zu legen, aber didaktische Zwecke, die einen bewussten Plan zur Voraussetzung haben, im Einzelnen nicht auszuschliessen.

Bei Prüfung der Echtheit ist von den aristotelischen Stellen auszugehen, durch welche am sichersten, mit Platons Namen und dem Titel der Schrift, der Staat und Timäus wie auch die Gesetze als Werke Platons bezeugt sind, demnächst, mit dem Titel der Schrift, ohne Nennung des Verfassers, aber mit deutlicher Beziehung auf Platon: Phädon, Gastmahl (unter der Bezeichnung „erotische Reden“), Phädrus, Gorgias; als vorhanden sind mit Angabe des Titels, jedoch wohl nicht in unzweifelhafter Beziehung auf Platon als Verfasser erwähnt: Menon, Hippias (worunter der kleinere Dialog, Hipp. minor, zu verstehen ist) und Menexenus (als „epitaphische“ Rede). Mit Nennung Platons bezieht sich Aristoteles ohne Angabe des Titels der Schrift auf Stellen aus dem Theätet und Philebus und auf Sätze, die der Dialog Sophistes enthält. Ohne Nennung Platons und des Titels der Schrift scheint Aristoteles Bezug zu nehmen auf Stellen des Politicus, der Apologie, des Lysis, Laches und vielleicht des Protagoras, möglicherweise auch des Euthydemus und des Kratylus.

Ueber die Abfassungszeit der Dialoge lassen sich nur wenige völlig gesicherte Data finden. Beziehungen zu litterarischen Ereignissen können manchen Fingerzeig geben. Aus einem Anachronismus in dem Dialog Symposion geht unzweifelhaft hervor, dass derselbe nach und wahrscheinlich sehr bald nach 385 v. Chr. entstanden ist; ebenso aus einem Anachronismus, dass der Menon nicht vor und wahrscheinlich nicht allzu lange nach 395 verfasst ist; ferner ist durch Aristoteles ausdrücklich bezeugt, dass die Leges später verfasst worden sind, als die Republik. Auch müssen Selbstcitate Platons zur Bestimmung der Reihenfolge benutzt werden. — Bei dem idealisirenden Charakter der platonischen Dialoge ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dass Platon dieselben sämmtlich erst nach dem Tode des Sokrates geschrieben habe. Nach einer alten, jedoch sehr zweifelhaften Angabe soll der Dialog Phädrus der früheste sein.

Die einfachste Annahme ist, dass Platon sich zuerst wenig von Sokrates entfernte und die kleineren ethischen Dialoge verfasste, hierauf den Protagoras, Menon, Gorgias schrieb. Grundlegend für die Erkenntnisslehre ist der Theätet, der dann wahrscheinlich folgt, und mit diesem hängen dem Plan nach, wenn auch vielleicht nicht alle der Zeit nach, eng zusammen der Kratylus, Parmenides, Sophistes und Politicus. Sein Lehramt in der Akademie eröffnete Platon vielleicht mit dem Phädrus, welchem das Gastmahl folgte. Daran schliessen sich der Phaedon, die Republik, von der einige Stücke schon früher verfasst sein mögen, der Timäus, das Kritias-

Fragment, dann der Philebus an, endlich die Gesetze, die Platon unvollendet hinterlassen haben soll. Die Apologie scheint bald nach dem Process des Sokrates im Anschluss an die wirkliche Vertheidigungsrede geschrieben worden zu sein.

Die Werke Platons sind zuerst lateinisch in der Uebersetzung des Marsilius Ficinus zu Florenz 1483—1484 erschienen, wiederabgedr. Venet. 1491 u. ö., griechisch zuerst Venet. 1513 bei Aldus Manutius (unter Mitwirkung des Marcus Musurus). Hierauf folgte zunächst die durch Johannes Oporinus und Simon Grynaeus veranstaltete Ausgabe Basileae apud Joh. Valderum 1534, dann die Ausgabe Basileae apud Henricum Petri 1556, danach die durch Henricus Stephanus veranstaltete Ausgabe (nebst der Uebersetzung des Joh. Serranus), 3 voll., Par. 1578, nach deren Seitenzahlen, die auch den meisten neueren Ausgaben beigedruckt sind, citirt zu werden pflegt. Die Ausgabe des Stephanus wurde wieder aufgelegt zu Lyon 1590 mit der Uebersetzung des Ficinus und Frcf. 1602. Neue Gesammtausgaben sind: die zu Zweibrücken 1781—87 erschienene (von den sog. Bipontinern G. Ch. Croll, Fr. Chr. Exter und J. Val. Embser veranstaltet, zu der auch die Argumenta dial. Plat. expos. et ill. a D. Tiedemanno, Biponti 1786, gehören); ferner die Tauchnitzer Ausgabe, Leipzig 1813—19, 1829, 1850; die von Imman. Bekker veranstaltete, Berlin 1816—17, nebst Commentar und Scholien, ebd. 1823, auch London 1826; von F. Ast, Leipzig 1819—32; von Gottfr. Stallbaum, Leipzig 1821—25, 1833 ff., prolegomenis et commentar. illustr., später von Verschiedenen wieder herausgegeb.; in Einem Bande ebd. 1850 und 67; von Baiter, Orelli und Winckelmann, Zürich 1839—42, 1861 ff., die Teubnersche Ausgabe ex recognit. Car. Frd. Hermanni, Leipz. zuerst 1851—1853; gr. u. lat. von C. E. Ch. Schneider und R. B. Hirschig, Par. 1846—56; die kritische Ausg. von Martin Schanz, Vol. I, II, V—IX, XII, Leipzig 1875 ff., von demselb. auch eine Stereotyp-Ausg. Die Werke griech. u. deutsch, Leipz. bei Engelmann, 1841 ff.

Platons Werke, von F. Schleiermacher (Uebersetzung und Einleitungen), I, 1 und 2, II, 1—3, Berlin 1804—10; neue verb. Aufl. ebd. 1817—24; III, 1 (Staat) ebd. 1828; 3. Aufl. von I und II und 2. Aufl. von III, 1, ebd. 1855—62. Platons Werke, ins Französische übersetzt von Victor Cousin, 8 Bände, Paris 1825—40. Platons sämmtliche Werke, übers. von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 8 Bde., Leipzig 1850—66. The dialogues of Platon translated into English with analyses and introductions by B. Jowett, 4 vols., Oxford 1871. Ins Italienische übers. von Rug. Bonghi, Milano 1857 ff., erscheinen in 2. Aufl. I dialoghi di Platone nuovamente volgarizzati da Eugenio Ferrai, Padova 1873 ff. (Berechnet auf 8 Bde., die einzelnen Dialoge mit Einleitungen und Anmerkungen.)

Erläuterungsschriften aus dem Alterthum s. u. bei den eklekt. Platonikern u. den späteren commentirenden Neuplatonikern. Ueber die Scholien zu Pl. handeln: Fr. Giesing, de scholiis Platonicis quaestiones selectae, P. I: de Aeli Dionysi et Pausaniae Atticistorum in scholis fragmentis, D. I., Lpz. 1883. Schäfers, üb. ein Fragment aus d. Commentar des Porphyrius zu Pl.s Timaeus, 1. Th., Sigmaringen, Pr., 1884. Th. Mettauer, de scholiorum Pl.s fontibus, D. I., Zürich 1880. Leop. Cohn, Untersuchung. üb. d. Quellen der Platoscholien, aus: Jahrb. f. Philos., 13. Supplementbd. 1884. Timaei Lexicon voc. Platonic., ed. D. Ruhnken, Lugd. Bat. 1754, auch 1789, it. ed., cur. G. A. Koch, Lips. 1828. Die Schriften über Platon von Ast, K. F. Hermann s. o. zu § 39; vgl. auch Ast, Lexicon Platonicum, Lips. 1834—39. Jos. Socher, über Platons Schriften, München 1820. Ed. Zeller, platonische Studien (über die Leges, den Menexenus und Hippias minor, den Parmenides und die Darstellung der plat. Philos. bei Arist.), Tübingen 1839. Franz Susemihl, Prodromus plat. Forschungen, Greifsw. Hab.-Schr., Göttingen 1852. Derselbe, die genet. Entwickelung der platon. Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Theile, Leipzig 1855—60. Vgl. dessen zahlreiche Recensionen neuerer platonischer Schriften in mehreren Jahrgängen von Jahns Jahrb. f. Phil. und Päd. und Abhandlungen ebd. und im Philologus, namentlich die platon. Forschungen im zweiten Supplementbande zum Philologus 1863 und im Philologus, Jahrg. XX, Gött. 1863, ferner dessen Einleitungen zu seinen Uebersetzungen mehrerer plat. Dialoge. G. F. W. Suckow, die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt, Berlin 1855. Ed. Munk, die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, Berlin 1856. Sigurd Ribbing, genetisk framställning af Platons ideelära jemte bifogade undersökningar om de Platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang, Upsala 1858, deutsch

Leipzig 1863—64. Hermann Bonitz, platonische Studien, I u. II, 1858—60, 2. Aufl., Berlin 1875 (bezügl. auf Gorg., Theät., Euthyd., Soph., Laches, Euthyphr., Charmid., Protagor., Phädr., Phädon. Bonitz legt in meisterhafter Weise den Gedankengang der einzelnen Dialoge dar, weist die Gliederung sorgsam nach und sucht durch diese Mittel die Absicht der Dialoge zu bestimmen). Friedrich Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben, Wien 1861; über den Gegensatz zwischen Genetikern und Methodikern und dessen Vermittelung, in der Zeitschr. f. Philos., Bd. 57, S. 55 ff., 1870. Ed. Alberti, die Frage nach Geist und Ordnung der plat. Schriften, beleuchtet aus Aristoteles, Leipz. 1864. G. Grote, Platon etc. (s. o. § 39, S. 131), 2. Aufl., ebd. 1867. (Vgl. über diese grotesche Schrift St. Mill in Edinb. Review, April 1866, Paul Janet im Journal des savants, 1866, Juni, S. 381—395, und 1867, Febr., S. 114—132, Charles de Rémusat in der Revue des deux mondes, t. 73, 1868, p. 43—77 und D. Peipers in den Gött. gelehrt. Anz., 1869, S. 81—120 und ebd. 1870, S. 561—610). K. Schaarschmidt, die Sammlung der platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, Bonn 1866. D. A. Day, Pl., anal. of the dial. with an anal. index, London 1869. Gegen die Athetesen Ueberwegs und Schaarschmidts: Steinhart, Platonisches, in der Zeitschr. f. Philos. N. F. Bd. 51, 1867, S. 224—266; Bd. 58, 1871, S. 32—102, 193—250. Vgl. auch E. Zeller, über die Anachronismen in den platon. Gesprächen, aus den Abhandl. d. Akad. d. Wissensch. zu Berl., philos. hist. Cl., 1873, S. 79—99. Herm. Schmidt, Beiträge zur Erklärung platonischer Dialoge, Wittenb. 1874. Cl. Blüml, Bemerkungen über das philos. Drama Platons in seinem Verh. zum mythisch. Drama der Griechen im Hinblick auf Aristot. Poëtik, Waidhofen, 1875. Fritz Schultess, platon. Forschungen (I. Pl.s L. v. d. Theilen der Seele, II. Phädon und Phädrus), Bonn 1875. Franz Schedle, die Reihenfolge der platon. Dialoge Phädros, Phädon, Staat, Timäos, Innsbruck 1876. E. Sojek, Einiges zur Echtheit platonischer Dialoge, Pr., Linz 1876. Felice Tocco, Ricerche Platoniche, Cantazaro 1876 (beziehen sich auf Sophistes, Parmenides, Philebus, für deren platon. Ursprung der Verf. eintritt). E. Zeller, Ueb. d. Zusammenhang der platon. und aristotelischen Schriften mit der persönl. Lehrthätigkeit ihrer Verfasser, in: Hermes, Bd. XI, 1876, S. 84—96. G. Teichmüller, d. platon. Frage, eine Streitschr. gegen Zeller, Gotha 1876; ders., Ueb. d. Reihenfolge der platon. Dialoge, Dorpat (Leipzig) 1879; ders., Literar. Fehden im vierten Jahrh. v. Chr. 1. Bd. (Chronologie der plat. Dialoge der ersten Periode. Pl. antwortet in d. Gesetzen auf d. Angriffe des Arist. Der Panathenaicus des Isokrates), Breslau 1881, 2. Bd. (zu Pl.s Schriften, Leben und Lehre. D. Dialoge des Simon), Breslau 1884. A. Krohn, die platonische Frage, Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Halle 1878. W. Dittenberger, sprachliche Kriterien f. d. Chronologie der platon. Dialoge, in: Hermes, Bd. 16, 1881, S. 321—345. Th. Heine, de ratione, quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit, qui ante eum floruerunt, D. I., Breslau 1880. H. Bertram, Pl.s Alkibiades I, Charmides, Protagoras, Pr. v. Pforta, Naumb. 1881. A. Frederking, sprachl. Kriterien f. d. Chronol. der plat. Dial., in: Jahrb. f. Philol., 125, 1882, S. 534—541. F. Poschenrieder, d. platon. Dialoge in ihr. Verh. z. d. hippokrat. Schriften, Pr., Metten 1882. Joh. Nusser, Inhalt u. Reihenfolge von sieben platon. Dialogen, Pr., Amberg 1883. Herm. Siebeck, zur Chronologie der plat. Dialoge, in: Jahrb. f. class. Ph., 1885, S. 226—256, der namentlich die Citate der eigenen Werke Platons in seinen Schriften zur Feststellung der Zeitverhältnisse der Dialoge unter einander verwerthet. Vergl. auch den ausführl. Abschnitt üb. Pl. von E. Heitz, in K. O. Müllers Gesch. d. griech. Litt.

Zu den zahlreichen Ausgaben, Uebersetzungen und Erläuterungen platonischer Schriften und kleinerer oder grösserer Schriftencomplexe, die hier nicht alle einzeln angeführt werden können (s. Engelmanns Bibl. scr. class., 8. Aufl., Leipzig 1880—82, neu bearb. v. E. Preuss. W. S. Teuffel, Uebersicht der platonischen Litteratur, Tübingen 1874, ferner Verzeichnisse in versch. Jahrg. der philol. Zeitschriften, Bursians Jahresberichten, in Litteraturgeschichten etc.), gehören (ausser Abh. zur Texteskritik, z. B. v. Mart. Schanz, in Plat. et Cons., Gott. 1867; novae commentationes Platonicae, Würzb. 1871; Studien zur Geschichte des platonischen Textes, Würzb. 1874; Mor. Vermehren, pl. Stud., Leipzig 1870; Alb. Jordan, de codicum Platonicorum auctoritate, 7. Supplementb. 4. Heft zu den Jahrb. f. class. Philol., Leipzig 1875, S. 607—640; O. Apelt, Observationes criticae in Pl.s dialogos, Pr., Weimar 1880) u. a. noch folgende:

Dialogi selecti cura Ludov. Frid. Heindorfii, ad apparatum Imm. Bekkeri lect. denuo emend. Ph. Buttmann, Berol. 1802—28. Dialogorum delectus ex rec. et cum lat. interpr. F. Aug. Wolfii (Euthyphro, Apologia, Crito), Berol. 1812. Ausgewählte Dialoge, erklärt v. C. Schmelzer, Berl. 1882 ff. Sympos. ed. F. A. Wolf, Leipzig 1782,

G. F. Rettig, Halle 1874—76. Phaedo ed. D. Wyttenbach, Lugd. Bat. 1810, auch Leipz. 1824. Die Rep. haben Ast, K. Schneider u. A., die Leges Ast, Schulthess u. A. edirt, den Euthyd. und Laches Badham, Jena 1865, dens. G. H. Wells, Lond. 1881, den Philebus Badham, 2. ed., Lond. 1878, den Theätet L. Campbell, Lond. 1883, den Phaedon R. Archer-Hind, Lond. 1885.

Platons Werke (in der osiander-schwabschen Sammlung): Gespr. z. Verherrlichung des Sokr. übers. v. L. Georgii und Franz Susemihl; Gespr. prakt. Inh. von Susemihl, Georgii und J. Deuschle; Dialekt. Gespr. v. Deuschle und Susemihl; die pl. Kosmik v. W. S. Teuffel, W. Wiegand und Susemihl; Zweifelhaftes und Unechtes v. Wiegand und Susemihl, Stuttgart bei J. B. Metzler, 1853 ff. Platons Werke übers. (Phädon, Gastmahl, Phädrus, Staat, Apol. übers. v. Karl Prantl, Euthyphron und Kriton, Protag., Laches übers. von Ed. Eyth; Gorgias übers. von Karl Conz etc.), Stuttgart bei Karl Hoffmann, 1854 ff. Pl.s Phädrus und Gastmahl, übers. mit einleitendem Vorwort von K. Lehrs, Leipzig 1870. Das Gastmahl hat u. A. auch Ed. Zeller, Marb. 1857, übersetzt und erläutert, den Gorgias G. Schulthess (neu bearbeitet von S. Vögelin, 2. Aufl., Zürich 1857), den Staat F. C. Wolf, Altona 1799, Kleuker, Wien 1805, K. Schneider, Breslau 1839, etc. Auch sind in der Philos. Biblioth. v. J. H. v. Kirchmann einige platon. Dialoge deutsch erschienen.

Ueber den unechten Dialog Minos handelt Aug. Boeckh, comment. in Plat. qui fertur Minoëm, Halle 1806. Simonis Socratici ut videtur dialogi quatuor: de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute, additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus, ed. A. Boeckh, Heidelb. 1810 (ein Versuch, auf Grund der Angaben des Diog. L. II, 122 einem Zeitgenossen des Sokrates, dem Schuster Simon, s. ob. § 37, einige der in unserm Corpus Platonicum enthaltenen unechten Dialoge zu vindiciren; doch gehören dieselben wohl frühestens dem III. Jahrh. v. Chr. an). Ueber den Klitophon handeln E. F. Yxem, Berl. 1846; G. M. Bertini, saggio sul Clitofonte, dial. attribuito al Plat. in: Rivista di filol. e d'istruz. class., 1873, S. 457—480. R. Kunert, quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rempublicam intercedat necessitudo, D. I., Greifswald 1881. Ueber den Alkibiades II., B. Andreatta, de libro, qui Alcibiadis II. nomen in fronte gerit, Platoni abiudicando disp., G.-Pr., Trient 1870.

Die zweifelhaften Dialoge behandeln: den Alkibiades I. C. G. Cobet, Platonica ad Platonis qui fertur Alcibiad. pr. in: Mnemosyne, Nov. Ser. Vol. II, P. IV, 1874, S. 369—385, u. Frz. Hubad, d. erste Alcibiad., Pr. des Realg. z. Pettau 1876, Benjam. Andreatta, sull' autenticita dell' Alcibiade primo, Pr. del ginnasio di Roveredo 1876 (letzterer für die Echtheit), den Ion Herm. Scherff, Inhalt u. Tendenz des Dialogs, G.-Pr., Oberschützen 1862, den Hippias mai. S. Samolewicz, in d. Denkschrift. der Krakauer Akad., Bd. 1, 1874. Ueber den Menexenus handeln ausser Schleiermacher, Zeller in den „Platon. Studien“, Stallbaum, Steinhart etc. insbesondere noch: Carl Schönborn, Pr., Guben 1830. K. W. Krüger, in dessen histor.-philol. Studien I, Berlin 1837, S. 224—232 und 238—244. V. Lörs, quae ratio inter Plat. Menexenum et Lysiae laudationem sive epithaphium intercedat, Progr., Trier 1846. J. Gutscher, Gymn.-Pr. Marburg (Steierm.) 1866. Knöll, Sind Beziehungen zwischen dem Epitaphios im Menexenus und dem sogen. Lysianischen nachgewiesen? Pr., Krems 1873. Kalmus, de Platonis Menexeno, G.-Pr., Pyritz 1875. Theod. Berndt, De ironia Menexeni Platonici, D. I., Münster 1881. Fr. Roch, die Tendenz des platon. M., Pr., Görz 1883.

Ueber den Charmides handelt J. Ochmann, comment. acad., Breslau 1827. E. Wolff, Platons Dialog Charmides für den philos.-propädeut. Unterricht skizzirt, G.-Pr., Hildesheim 1875. Spielmann, d. Echtheit des platonisch. Dialogs Charmides, Innsbruck 1875. Th. Becker, Platons Charmides inhaltl. erkl., Halle 1879. A. Pawlitschek, üb. d. σωφροσύνη in Pl.s Ch., Pr., Czernowitz 1883. Schönborn, zur Erkl. v. Pl.s Ch., Pr., Pless 1884. Den Laches behandelt Ch. Cron, d. plat. Dial. Laches nach Form u. Inh. betrachtet, in: Sitzungsber. d. Münch. Ak., 1881, S. 145—200. Den Lysis behandelt Ad. Westermayer, d. Lys. d. Plat. zur Einführung in das Verständniss des Sokrat. Dialog., Erlang. 1875. St. Weclewski, Pr., Conitz 1875. H. Backs, üb. Inhalt u. Zweck des platon. Dialogs Lysis, G.-Pr., Burg 1881. Die Frage nach seiner Echtheit K. Schimek, Pr., Wien 1875. Ueber den Dialog Euthyphron handeln u. A.: E. F. Yxem, Pr., Berl. 1842; J. Walser, Pr., Hermannstadt 1866; O. Rieser, de Pl.s Euthyphrone, D. I., Frauenfeld 1880. J. Wagner, zur Athetese des Dial. Euth., Brünn 1882; über d. ὁσιότης b. Plat. mit Rücks. auf Schaarschmidts Athetesen d. Dial. Euth. J. Lechthaler, G.-P., Meran 1879. Den Dialog Kriton hat gegen Ast als einen echten Dialog Platons J. H. Bremi in seinen „philos. Beiträgen aus der Schweiz“ I, Zürich 1819, S. 131—142 vertheidigt. Ueber ihn handelt ausserdem Herm. Stier, Erläuterungen,

Betrachtungen und Parallelen zu Platons Kriton, G.-Pr., Mühlh. in Thür. 1874. Den Gedankengang der Apologie giebt an: G. A. Kähler, Götting. Diss., Tilsit 1871. Vgl. ausser den Einleit. der Herausgeber u. Uebersetzer insbesondere Schaarschmidt, die Sammlung etc. gegen. u. Grote, Platon etc. für die Echtheit des Euthyphron, Kriton u. a. kleinerer Dialoge.

Ueber den Dialog Protagoras handeln: W. Nattmann, de Pl. Prot., Emmerich 1855, Kroschel, zu den chronol. Verh. des pl. Protag., in der Zeitschr. f. d. G.-W. XI, 1857, S. 561—567, und G.-Pr., Erfurt 1859. Richard Schöne, über Pl. Prot., ein Beitrag zur Lösung der pl. Frage, Leipzig 1862. Meinardus, wie ist Pl.s Protag. aufzufassen? G.-Progr., Oldenburg 1865. Waldeck, Analyse des pl. Protag., G.-Pr., Corbach 1868. H. Kirschstein, über Platons Protagoras, Pr. d. Bürgersch., Gumbinnen 1871. Phil. Hannwacker, über Pl.s Protag., G.-Pr., Kempten 1871. Franz Schmied, über die Rede des Protagoras im gleichnamigen platon. Dialog, G.-Pr., Teschen 1873. Ambros. Mayr, Charakterbilder aus Protagor., Progr. d. Mittelschulen zu Komotau, 1876. C. Schirlitz, zu Pl.s Prot., in: Zeitschr. f. d. Gymnasialw., Bd. 30, 1876, S. 401—446. A. Westermayer, der Mythus in Pl.s Prot., Nürnberg 1877. L. Spielmann, Protagoras im Hause des Kallias, Pr. d. Kantonslehranst. zu Sarnen, 1878. H. v. Kleist, die methodolog. Bedeut. des platon. Dialogs Protag., in: Philolog., Bd. 39, 1879, S. 1—32. F. Ramorino, in Platon. Protag. explanationes, Turin 1880. E. Joyau, Pl.s Protag., s. Socratica de natura virtutis doctrina, Paris 1880. A. Grossmann, d. philos. Probleme in Pl.s Prot., Pr., Neumark i. W. Pr. 1883. W. Münscher, Gliederung des plat. Pr. etc., Pr., Jauer 1883.

Ueber den Dialog Menon handeln: Carl Morgenstern, quid Plato spectaverit in dial. qui Meno inscr. componendo, Halae 1794, Schleiermacher, Ast (der den Dialog Menon dem Platon abspricht), C. F. Hermann (ind. lect. Marb. 1837, wiederabgedr. in Jahns Archiv 1837, S. 51—65); in jüngerer Zeit Schaarschmidt (die Echtheit negirend), die Sammlung der plat. Schriften, S. 342—372. Alberti in der Zeitschr. f. Gymn.-Wesen XXI, Berlin 1867, S. 177—196 und (für die Echtheit gegen Schaarschmidt argumentirend) ebd. S. 817—832. Paul Proschko, über Platons Dialog Menon (Gedankengang und Gliederung des Dialogs), G.-Pr. v. Kremsmünster, Linz 1872. A. Gottschick, über Platons Menon u. Philebus, Berl. 1875. A. Favaro, Sulla ipotese geometrica nel Menone di Platone, Padova 1875.

Ueber den Gedankengang und die Tendenz des Dialogs Gorgias handeln insbesondere: Joh. Bake, de Gorg. Plat. cons. et ingenio, in dessen: scholica hypomnemata, III, Lugd. Bat. 1844, p. 1—26. Wilh. Münscher, über die Zeitbest. in Pl.s Gorgias, G.-Pr., Hersfeld 1855. Ludw. Paul, ist die Scene für den Gorg. im Hause des Kallikles? Festgruss an die (27.) Philologen-Vers. zu Kiel, 1869, S. 13—43. Chr. Cron, Beiträge zur Erklärung des plat. Gorgias, Leipz. 1870. Ad. Böhringer, über den plat. Gorgias, Pr. des Lyc., Karlsruhe 1870. E. Gotschlich, über die Veranlassung des plat. Dialoges Gorgias und die Polemik in demselben, G.-Pr., Beuthen 1871. Fid. Mähr, Typische Zeichnungen in Platons Dial. Gorgias, G.-Pr., Triest 1872. Heinr. Baumann, Kritik über Platons Apologie und Gorgias, G.-Pr., Wien 1873. L. Paul, über den Begriff der Strafe in Platons Gorg., in: Zeitsch. f. d. Gymn., Bd. 30, 1876, S. 593—603. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, S. 11—22. J. Märkinger, die Rhetorik nach d. platonisch. Dialoge Gorgias, G.-Pr., Seitenstetten 1877. L. Paul, d. religionsphilos. Gedanken in d. Lehrdicht. des Gorgias p. 523—527, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, 33, 1879, S. 753—768. C. Huit, le Gorgias. Comment. gramm. et litt. des chap. 37—83, précédé d'une étude sur le style de Pl. et suivi d'un appendice sur les mythes de ce phil., Par. 1884. K. J. Liebhold, d. Bedeut. des plat. G. u. dessen Beziehungen z. d. übrigen Dialogen, Pr., Rudolstadt 1885.

Ueber den Theätet vergl. L. G. Dissen, de arte combinatoria in Plat. Theaet., in Dissens kl. Schr., Gött. 1839, S. 151—160. Max Schneidewin, disquis. philos. de Pl. Theaeteti parte priori specimen, diss. inaug., Gött. 1865. Osc. Schulze, der platon. Wissensbegr. im Dialog Theätet, G.-Pr., Naumburg 1873. Wald. Berkusky, Platons Theätet und dessen Stellung in der Reihe seiner Dialoge, Diss., Jena 1873. J. Kreienbühl, neue Untersuchungen über den Theätet des Platon, Pr. d. Kantonssch., Luzern 1874. E. Schnippel, die Widerlegung der sophist. Erkenntnisstheorie im platon. Theätet, Realsch.-Pr., Gera 1874. Fr. Schultess, die Abfassungszeit des platon. Theät., Strassb. 1875. H. Schmidt, Krit. Commentar zu Platons Theät. (aus Jahrbb. f. class. Philol., 9. Suppl.-Bd.), Lpz. 1877, Exeget. Commentar (ebendaher 12. Suppl.-Bd.), Lpz. 1880. F. Michelis, Pl.s Th. mit speciell. Bez. auf d. Commentar v. Dr. H. Schmidt —,

sowie auf Cartesius' Meditationen u. Kants Krit. d. rein. Vern. als Grundlage einer richtigen Erkenntnissl. bearbeitet, Freib. i. Br. 1881. S. auch das unt. citirte Werk v. Peipers. Erw. Rohde, die Abfassungsz. des plat. Theaitetos, in: Jahrbb. f. Phil., Bd. 123, 1881, S. 321—326, u. Bd. 124, 1882, S. 81—90. Theod. Bergk, wann ist Pl.s Th. abgefasst?, in: Fünf Abhandl. zur Gesch. der griech. Ph. u. Astronomie, Lpz. 1883. J. Horowitz, üb. Pl.s Theät., seine Bedeut. u. Stellung innerhalb der platon. Lehre u. seine Abfassungszeit, Pr., Thorn 1884.

Ueber den Kratylus handelt einerseits, die Unechtheit behauptend, Schaarschmidt, über die Unechtheit des Dialogs Kratylus, im Rhein. Mus., N. F., XX, 1865, S. 321 bis 356 und in seiner Schrift: die Sammlung etc., S. 245 ff., andererseits Alberti im Rhein. Mus. XXI, 1866, S. 180—209, und ebd. XXII, 1867, S. 477—499, wie auch in den Gött. gel. Anz. v. 8. Mai 1867, und besonders Theodor Benfey in den Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, No. 8, 7. März 1866: „Auszug einer Abhandlung über die Aufgabe des platon. Dialogs Kratylus", und in eben dieser seitdem in den Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött., 12 Bd., aus den Jahren 1864—66, und auch separat, Göttingen 1866, veröffentlichten Abhandlung selbst, auch Lehrs im Rhein. Mus., N. F., XXII, 1867, S. 436—440, wiederabg. bei Lehrs' Uebers. des Phädrus und Gastm., Leipzig 1870, im Anhang. R. Luckow, de Plat. Cratylo, G.-Pr., Treptow 1868. Woldem. Hayduck, de Cratyli Platonici fine et consilio, Breslau 1868. Herm. Schmidt, Platons Crat. erläutert, Halle 1869. Dreykorn, der Crat. ein Dial. Pl.s, Pr., Zweibrücken 1869. — Ueb. d. Person des Logographen in Pl.s Euthydem handelt C. Fischer, Pr., Lemberg 1880.

Ueber den Dialog Parmenides handeln: Suckow, diss., Breslau 1823. Ed. Zeller in den „Plat. Studien" und im 2. Bde. seiner „Philos. d. Gr.", 1846, S. 346—361. Kuno Fischer, de Parm. Plat., Stuttgart 1851. Dass dieser Dialog nicht von Platon, sondern von einem Megariker verfasst worden sei, sucht Socher darzuthun in seiner oben angef. Schrift; dass derselbe nicht von Platon, sondern von einem zum Skepticismus sich hinneigenden Platoniker stamme, Ueberweg in den platon. Untersuchungen, S. 176 ff., und besonders in der Abhandlung „der Dialog Parm." in den Jahrb. f. class. Phil. 1863, S. 97—126, wie auch Schaarschmidt und Werner Luthe, de Parm. qui Platoni tribuitur, Monasterii 1863. Die Unechtheit behauptet auch C. Huit, de l'authenticité de P., Paris 1873. Die Echtheit suchen darzuthun: Deuschle in den Jahrb. für class. Philol. 1862, S. 681—699. Neumann, de Pl. quem vocant Parm., D. I., Brl. 1863. Franz Susemihl, Einl. zu s. Uebers. d. Parm. in der metzlerschen Samml. Vgl. Mehring, die griech. Dial. auf ihrem Höhepunkte, in der Zeitschr. f. Philos., Bd. 45, Halle 1864, S. 11—49 und 145—204 (wo der schwerlich haltbare Versuch gemacht wird, den Dialog dem Aristoteles zu vindiciren); ferner Schramm, über Pl.s Dial. P., Pr., Bamberg 1869. Ant. Frz. Schultze, Gedanken über Pl.s P., Diss., Rostock 1870. K. Chr. Planck, über die Bedeut. u. Echth. des platon. P., in: N. Jahrb. f. Ph. Bd. 105, 1872, S. 433—463, 529—561. O. Apelt, Unterss. üb. d. P. des Pl., Weimar 1879. K. Göbel, üb. d. plat. P., Gütersloh 1880. v. Kirchmann, üb. Pl.s P., in: Philos. Monatsh., 17, 1881, S. 1—27. A. Keil, üb. d. pl. D. Parm., Pr., Stolp 1884. C. Schirlitz, de Pl.s Parmenide, Pr., Neustettin 1884.

Die Unechtheit der Dialoge Sophistes und Politicus sucht Schaarschmidt zu erweisen im Rhein. Mus., N. F., XVIII, S. 1—28 und XIX, S. 63—96, 1862 und 63; doch vergl. M. Hayduck, über die Echtheit des Soph. u. Pol., I, Greifsw. G.-Pr. 1864, und Ed. Alberti im Rhein. Mus. 1866, Heft 2, S. 180 ff., andererseits aber wiederum Schaarschmidt in der „Samml. der platon. Schriften", S. 181—245. Vergl. ferner Paul Deussen, de Platonis Sophista, diss. inaug., Marburgi 1869, wo in Note 1 und 2 die auf den Soph. bezügliche Litteratur (Monographien und Stellen in umfassenderen Werken) zusammengestellt wird, und Ueberwegs Rec. der deussenschen Dissertation, philos. Monatsh. III, Berlin 1869, Septemberheft, auch Peipers, im philol. Anzeiger, Gött. 1869, S. 229—233. Rob. Pilger, die Athetese des platon. Sophistes, Gymn.-Pr., Berlin 1869. Karl Waldfogl, über den platon. Dial. „der Sophist", oder „vom Sein", Diss., Rostock 1870. H. Petersen, de sophistae, dialogi Platonis, ordine, nexu, consilio, Kiel 1871. Ch. Huit, le Sophiste est-il l'oeuvre de Platon, in: Séanc. et trav. de l'Ac. de Scienc. mor. et polit., 1879 u. 80.

Den Dialog Phädrus behandeln insbesondere: Aug. Bernh. Krische, über Platons Phädrus (aus den „Göttinger Studien", 1847, abgedr.), Göttingen 1848. Jul. Deuschle, über den innern Gedankenzusammenhang im Phädr., in: Z. f. d. A.-Wiss. 1854, S. 25 bis 44; die plat. Mythen, insbesondere der Mythus im Phädr., Hanau 1854. Lipke, de Pl. Phaedri consilio, G.-Pr., Wesel 1856. C. R. Volquardsen, Pl.s Phädr., Pl.s erste

Schrift, Kiel 1862. E. Bratuscheck, Plat. Phaedri dispositio, diss., Berl. 1866. F. Bresler, über den plat. Phädrus, G.-Pr., Danzig 1867. Carl Schmelzer, zu Pl.s Phädrus, Pr., Guben 1868. L. B. Förster, quaestio de Pl. Phaedro, Berl. 1869. F. Schedle, Einleit. zu Platons Phaidros, G.-Pr., Görz 1869. G. Lipke, über Platons Phädrus, Realsch.-Pr., Erfurt 1870. J. Werber, die Rede des Isokrates geg. d. Sophisten in ihr. Bez. z. Frage über die Abfassungszeit des platon. Phädrus, G.-Pr., Teschen 1872. Beierle, Disposition des platonischen Dialogs Phädrus, G.-Pr., Troppau 1872. Wilh. Hinze, über Plan und Gedankengang in Platons Phädrus, In.-Diss., Regim. 1874. A. Hosek, wie hängen die Unterredungen des zweiten Theils des platon. Dialogs Phaidros mit jenen des ersten Theils zusammen? Chrudim 1875. Fr. Rausch, quaeritur, quid ex vaticinio de Isocrate a Socrate in extrema parte Phaedri Platonici facto elici possit ad definiendum tempus quo dialogus exaratus esse existimandus sit, Budweis 1875. Otto Steinwender, über d. Grundgedanken des platon. Phädros, Pr. des Mariahilfer G. zu Wien 1876. Ziwsa, der ägypt. Mythus im Phädrus des Pl. u. seine Consequenzen, in: Zeitschr. f. österr. Gymn., Bd. 29, 1878, S. 241—252. H. Usener, Abfassungszeit des platon. Ph., in: Rhein. M., Bd. 35, 1880, S. 131—151. Fr. Susemihl, d. Abfassungsz. des pl. Ph. in: N. Jahrbb. f. Philol., 1880, S. 707—724, u. ebenda, 1881, S. 657—670. Th. Kindelmann, d. philos. Gehalt des Mythus in Pl.s Ph., Pr., Kremsier 1881. H. Hahn, d. gegenseit. Verh. der plat. Dialoge Ph. u. Symp., Pr., Birkenfeld 1882. Fr. Thedinga, d. Bedeut. der Reden in Pl.s Ph., Pr. d. Realsch., Hagen 1883. C. Wenzig, die Conception der Ideenl. im Ph. bildet den einheitl. Grundgedank. dies. Dialogs u. liefert den Schlüssel zur plat. Ideenl. überhaupt, I.-D., Breslau 1883.

Von dem platonisch. Symposion handeln: F. A. Wolf, in dessen verm. Schriften S. 288—339. Carl Fortlage, philos. Meditationen über Pl.s Sympos., Heidelberg 1835. Ders., über das Gastm. des Platon in: Sechs philos. Vorl., Jena 1869. Ferd. Delbrück, de Pl. symp., Bonn 1839. Albert Schwegler, über d. Composition des pl. Sympos., Hab.-Schr., Tüb. 1843. Franz Susemihl, über die Compos. des pl. Gastm., in: Philol. VI, 1851, S. 177 ff. (nebst nachträgl. Bem. ebd. VIII, 1853, S. 153—159). Deinhardt, über den Zusammenhang des platon. Symposion, G.-Pr., Bromberg 1875. Lindemann, de Agathonis oratione, quae est in convivio Platonis, G.-Pr., Dresden 1871. Das Verhältniss des platon. Gastmahls zum xenophontischen betreffen: Boeckh, de simultate, quam Plato cum Xenoph. exercuisse fertur, Berol. 1811, kl. Schr., Bd. IV, S. 1 ff. (vergl. Boeckh in v. Raumers antiquar. Briefen, Leipzig 1851, S. 40 ff., kl. Schr., Bd. VII, S. 585 f.). K. F. Hermann, num Pl. an Xenoph. Conviv. suum prius scripserit, atque de consil. horum libell., ind. lect. Marb. 1834; Vermuthung, dass Platons Sympos. älter sei, als das Xen., gerechtfertigt, ebd. 1841 (cfr. ind. lect. Gött. 1844, 1845). Zur Frage über das Zeitverhältniss der beiden Symposien, in: Philol. VIII, 1853, S. 329—333. Arn. Hug (für die Priorität des xen. Gastm., wohl mit entscheidenden Gründen), in: Philol. VII, 1852, S. 638–695. Georg Ferd. Rettig (auch für die Priorität der xenoph. Schrift und speciell über die Reden des Sokrates u. Pausanias), Progr., Bern 1864; ders., kritische Studien und Rechtfertigungen zu Platons Symp., Bern 1876; ders., Knabenliebe u. Frauenl. in Pl.s S., in: Philol., Bd. 41, 1882, S. 414—444. V. Pamer, zur Frage üb. das gegenseit. Verh. der Symposien des Xenophon u. Platon, Progr., Baden (Oesterr.) 1878. M. Wohlrab, Knabenliebe und Frauenliebe im platon. Symposion, in: Jahrbb. f. Philol., Bd. 119, 1879, S. 673—684.

Den Phädon betreffen u. a.: C. F. Hermann, de Plat. Phaedonis argumento, index lect., Marburg 1835. Susemihl, über Zweck und Gliederung des Phädon, in: Philol. V, 1850, S. 385 ff. Herm. Schmidt, krit. Commentar zu Pl.s Ph., Halle 1850—52; Beitr. zur Erkl. von Pl.s Ph., in: Z. f. G.-Wes. VI, 1852, Heft 5, 6, 7; Pl.s Ph. sachl. erkl., G.-Pr., Wittenberg 1854. Theod. Landmann, Tendenz und Gedankengang des platon. Dialogs Phädon, Realsch.-Pr., Königsberg 1871. Am. Paudler, Composition des Dialogs Phaidon v. Platon, G.-Pr., Böhm. Leipa 1873. Liebhold, über Bedeutung des Dialogs Phädon f. d. platon. Erkenntnisstheorie u. Ethik, Rudolst. 1876. C. Schirlitz, zu Pl.s Ph. 62a, 67 e, in: Jahrbb. f. Philol., 113, 1876, S. 193—204. Dieckmann, üb. einige Umstellung. in Pl.s Ph., G.-Pr., Bückeb. 1877. A. Homma, Erörterung der künstlerisch. Form des pl. Dial. Ph. u. Prüfung der Gültigkeit der ebendas. entwickelt. Beweise f. d. Unsterblichk. d. Seele, G.-Pr., Budweis 1880. Vgl. die in § 42 citirten Abhandlungen.

Ueber Platons Staat handelt u. A. C. V. Tchorzewski, Kasan 1847. Die chronologischen Verhältnisse haben Boeckh und C. F. Hermann in mehreren Programmen (Berlin 1838, 39, 40, Marburg 1839) behandelt. Ferd. Delbrück, Einl. in Pl.s Werk vom Staat in: Jahrbb. d. preuss.-rhein. Univ., I., Bonn 1821, S. 315 ff. Georg. Ferd.

Rettig, über Steinharts, Susemihls und Stallbaums Einleit. zu Pl.s Staat, in: Rhein. Mus. N. F. XVI, 1861, S. 161—197. W. Wiegand, üb. d. Einheit u. Eintheilung der platonischen Politie, G.-Pr., Worms 1840; Einleitung in Platons Gottesstaat, Beil. zum G.-Pr., Worms 1858; Gedankengang und Plan der platon. Politie, Anhang z. d. Uebersetz. der 5 letzt. BB., S. 419—453, Stuttgart 1857; Verdeutschung der 5 ersten, Worms 1870. Bacher, die dramat. Compos. und rhetor. Dispos. d. Rep., G.-Pr., 1. Th., Augsburg 1869; 2 Th., ebd. 1874; 3 Th., 1875. W. Oncken, die Staatsl. d. Arist., Leipz. 1870, S. 105 ff. A. Krohn, der platonische Staat, Halle 1876 (1. Bd. von: Studien zur platonisch-sokrat. Litteratur. Es ist dies ein Versuch, die Tradition in Betreff der platon. Schriften vollständig umzustürzen, der freilich nicht geglückt ist. Doch wird man Krohns Beweisführung dafür, dass der Staat Platons kein einheitliches Werk sei, beistimmen müssen). Kutzner, die innere Gliederung des platonischen Dialogs vom Staate, Bunzlau 1877. Aless. Chiappelli, le Ecclesiazuse di Aristofane e la repubbl. di Platone, in: Rivista di filologia, 1882, S. 161—273. (Ch. nimmt mit Teichmüller an, dass die aristophan. Komödie gegen Platons Staat gerichtet sei, von dem also ein Theil bei der Abfassung des Stücks — Aufführung 390 v. Chr. — hätte veröffentlicht sein müssen.) Joh. Nusser, Pl.s Politeia, nach Inhalt u. Form betrachtet, Amberg 1882. Guggenheim, zur Composit. d. pl. Rep. in ihr. Verh. zur Entwickel. d. plat. Ethik, in: Zeitschr. f. Völkerpsych., 15, 1884, S. 136—164.

Den Timäus betreffen (ausser Boeckhs, Stallbaums, Martins, Steinharts etc. Abhandlungen) auch noch: Ladevi Roche, le vrai et le faux Platon, Bordeaux 1867. Gumlich, zur Würdigung und zum Verständniss des Tim., G.-Pr., Berlin 1869. E. Hiller. de Adrasti Peripatetici in Plat. Timaeum commentario, in: Rhein. Mus. N. F. 26 B., 1871, S. 582—89. Aug. Hopf, üb. d. Einleitung des Timäus, Pr. d. Studienanstalt in Erlangen, 1884. Vgl. üb. Staat u. Tim. auch unten §§ 42 u. 43.

Den Philebus sucht Schaarschmidt als unecht zu erweisen. Gegen ihn argumentirt L. Georgii in: N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 97, Leipzig 1868, S. 297—325. (Vgl. auch Ueberwegs Bem. im litt. Centralbl. 1867, S. 1068.) H. Siebeck, de doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo in: Quaestiones duae de philosophia Graecorum, Hal. 1872. Gust. Schneider, die Ideenlehre in Platons Philebus in: Philos. Monatsh. 10, 1874, S. 193—218, jetzt verändert in: Platon. Metaph.; ders., Beiträge zur Erklär. des Ph., Pr., Gera 1883. G. F. Rettig, über *αἰτία* im Phileb., in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 72, 1878, S. 1—43. Aless. Chiappelli, del vero senso dell' *αἰτία* nel Filebo Platonico, in: la filos. delle scuole Italiane, 1880, S. 197—223. W. H. Thompson, Introductory remarks on the Phil., in: Journ. of Philol., XI, 1882, S. 1—22. K. Reinhardt, d. Philebus des Pl. u. des Aristot. nikomach. Eth., G.-Pr., Bielefeld 1878.

Ueber die Leges handeln u. A.: A. Boeckh in Plat. qui fertur Minoëm eiusdemque priores libros de Legibus, Hal. 1806. Carl Dilthey, Pl. libr. de legibus examen, quo iure Platoni vindicari possint, Gott. 1820. Ed. Zeller (der in den „Platon. Studien" die Echtheit bezweifelt, dieselbe jedoch in der „Phil. d. Gr." im Wesentlichen anerkennt): ferner Susemihl, Steinhart, Schaarschmidt etc.; Oncken, Staatsl. d. Arist., S. 194—199. I. Bruns, de legum Platonicarum compositione quaestiones selectae, Bonn 1877; ders., Pl.s Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippus von Opus, Weimar 1880. Theod. Bergk, Pl.s Gesetze, in: Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Ph. und Astron., Lpz. 1883. E. Praetorius, de legg. Platonicis a Philippo Opuntio retractatis, D. I., Bonn 1884. Die Texteskritik betr. u. a.: D. Peipers, qu. crit. de Pl. leg., diss. inaug., Gott. 1863.

Ueber die Briefe s. o. S. 130.

Die aristotelischen Citate bilden allein eine zureichende äussere Bürgschaft der Echtheit platonischer Schriften. Jeder Dialog, der unzweideutig als platonisch von Aristoteles bezeugt ist, muss für echt gelten oder hat wenigstens die entschiedenste Präsumtion der Echtheit für sich. Es ist selbstverständlich, dass nicht umgekehrt das Schweigen des Aristoteles die Unechtheit beweist, obschon unter bestimmten Umständen dieses Schweigen allerdings als ein wichtiges Kriterium mit in Betracht kommt. Ueber die Echtheit der durch Aristoteles nicht bezeugten Schriften ist vorzugsweise nach inneren Gründen zu entscheiden, bei deren Abwägung das subjective Ermessen freilich eine grosse Rolle spielt. Die Bibliotheken der Schüler Platons haben die Erhaltung alles Echten, aber nicht den Ausschluss alles Unechten zu sichern vermocht. Zum Theil sind Schriften, die

von unmittelbaren Platonikern veröffentlicht worden waren (z. B. Leges, Epinomis), sofern sie entweder bald nach Pl.s Tode auf Grund seines schriftstellerischen Nachlasses und seiner mündlichen Aeusserungen in seinem Sinn und unter seinem Namen geschrieben waren oder ohne genaue Bezeichnung oder nach zufälligem Verlust der Bezeichnung ihrer Verfasser in den Bibliotheken sich fanden, schon früh für Schriften Platons gehalten worden; zum Theil sind Schriften, die 60 bis 100 Jahre nach Platons Tode verfasst worden sein mögen (z. B. ein Theil der Briefe), als platonische an die alexandrinische Bibliothek gelangt, zum Theil liegen noch spätere Fälschungen vor.

Die Trilogien, welche Aristophanes von Byzanz annimmt, sind (nach Diog. L. III, 61 f.) folgende: 1) Rep., Timäus, Kritias; 2) Sophistes, Politicus, Kratylus; 3) Leges, Minos, Epinomis; 4) Theätetus, Euthyphron, Apologia; 5) Kriton, Phädon, Epistolae; ausserdem erkennt er noch andere Dialoge als echt an, die er einzeln aufgezählt hat, ohne dass wir wissen, welche diese waren. Die von Thrasyllus aufgestellten Tetralogien sind (nach Diog. L. III, 56 ff.): 1) Euthyphron, Apologia, Kriton, Phädon; 2) Kratylus, Theätetus, Sophistes, Politicus; 3) Parmenides, Philebus, Convivium, Phädrus; 4) Alkibiades I. und II., Hipparchus, Anterastae; 5) Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6) Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Menon; 7) Hippias maior, Hippias minor, Ion, Menexenus; 8) Klitophon, Rep., Timäus, Kritias; 9) Minos, Leges, Epinomis, Epistolae. Als anerkanntermaassen unechte Dialoge bezeichnet Diog. L. folgende: Midon, Eryxias, Alkyon, acht eingangslose Dialoge (ἀκέφαλοι η̄), Sisyphus, Axiochus, Phaeaces, Demodokus, Chelidon, Hebdome, Epimenides. Von diesen sind uns erhalten: 1) Axiochus, 2) über das Gerechte (einer der eingangslosen Dialoge), 3) über die Tugend (desgleichen), 4) Demodokus, 5) Sisyphus, 6) Eryxias, 7) Alkyon (der Lukians Werken beigesellt zu werden pflegt); dazu kommen die gleichfalls unechten Definitiones.

Schleiermacher rechnet dem ersten, elementarischen Theil der platonischen Werke als Hauptschriften zu: Phädrus, Protag., Parmenides; als Nebenwerke: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphron; als Gelegenheitsschriften: Apolog. und Kriton, und als halbecht oder unecht: Ion, Hippias minor, Hipparch, Minos, Alkibiades II. Dem zweiten Theil, der die Dialoge indirect dialektischer Form umfasst, deren Hauptinhalt die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns bilde, rechnet Schleiermacher als Hauptschriften folgende Dialoge zu: Theätetus, Sophistus, Politicus, Phädon, Philebus; als Nebenwerke: Gorgias, Menon, Euthydemus, Kratylus, Symposion; als halbecht oder unecht: Theages, Erastae, Alkibiades I., Menexenus, Hippias maior, Klitophon. Der dritte, constructive Theil endlich umfasst nach Schleiermacher als Hauptwerke die Dialoge: Politeia, Timäus, Kritias, und als Nebenwerk die Leges. — Brandis schliesst sich an Sch. an, hält aber für annehmbar, dass der Protag. vor dem Phädrus verfasst worden sei, und stellt (wie auch Zeller) den Parmenides unmittelbar nach Soph. und Politicus.

K. F. Hermann setzt in die erste der drei von ihm angenommenen Entwickelungsperioden Platons folgende Dialoge: Hippias min., Ion, Alkib. I., Charm., Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus; einer „Uebergangsperiode“ rechnet er die Schriften zu: Apol., Kriton, Gorgias, Euthyphron, Menon, Hipp. maior. In der zweiten oder megarischen Periode soll Platon verfasst haben: Kratylus, Theät., Soph., Politicus, Parmenides. Der dritten Periode, der Zeit der Reife, sollen angehören: Phädrus, Menexenus, Convivium, Phädon, Philebus, Rep., Tim., Kritias, Leges.

Im Wesentlichen hält sich Steinhart (in seinen Einleitungen zu der müllerschen Uebersetzung der platonischen Schriften) an die hermannsche Anordnung, die er nur im Einzelnen modificirt. Susemihl, der anfangs (in seinem Prodromus platon. Forschungen) der schleiermacherschen Ansicht näher stand, hat sich später Hermann angenähert und nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er hält dafür. dass der platonischen Schriftenreihe ein bestimmter Plan zu Grunde liege, der aber nicht schon gleich im Beginn von Platons Schriftstellerthätigkeit bereits in allen Hauptzügen entwickelt in Platons Geiste lag, sondern sich gleich seiner Philosophie selbst in den ersten Stadien seiner Schriftstellerthätigkeit immer klarer und ausgeführter in ihm entwickelte. Die Entwickelung der philosophischen Doctrin in Platons Geiste lässt Susemihl weniger als Hermann durch äussere Einflüsse und mehr durch Platons Originalität bedingt sein. Den Phädrus hält Susemihl für früher als die Dialoge der von Hermann sogenannten „megarischen Periode", oder mindestens als einen Theil derselben. Vgl. noch die S. 143 citirten Abhandlungen.

Munk hält an dem schleiermacherschen Grundgedanken fest, dass Platon planmässig in der Abfassung des Complexes seiner Dialoge verfahren sei, lässt aber diese fast alle erst nach dem Tode des Sokrates entstanden sein, hebt die künstlerische Seite des Planes mehr als die dialektische hervor und nimmt an, Platon habe in der Folge seiner Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen geben wollen und demgemäss die von ihm selbst beabsichtigte Ordnung seiner Schriften, die im Ganzen auch mit der Zeitfolge der Abfassung zusammentreffe, durch die Zeitfolge der Scenerien, insbesondere durch das aufsteigende Lebensalter des in den Dialogen auftretenden Sokrates angedeutet. Die Kritik der Echtheit der Dialoge hat Munk vernachlässigt und die Untersuchung über die Zeitfolge oft zu leicht genommen und zu einseitig geführt, jedoch auch manche sehr werthvolle Beiträge zur Einzelforschung geliefert. Munk unterscheidet drei Reihen von Schriften: I. Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit; Zeit der Abfassung 389—384 v. Chr.: Parm. (Zeit der Handlung 446), Protag. (434), Charm. (432), Laches (421), Gorgias (420), Ion (420), Hippias I, (420), Kratylus (420), Euthyd. (420), Sympos. (417). II. Sokrates lehrt die echte Weisheit; Zeit der Abfassung 383—370: Phädrus (410), Philebus (410), Rep., Tim. und Kritias (409, s. Munk in Jahns Jahrb. 79, S. 791). III. S. erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod; Zeit der Abfassung: nach 370: Menon (405), Theätet (am Tage der Einbringung der Klage durch Meletus), Soph. und Politicus (einen Tag später), Euthyphron (an demselben Tage, wie Theätet), Apolog. (einen Tag nach der Theorie nach Delos), Kriton (zwei Tage vor dem Tode des Sokrates), Phädon (am Todestage des Sokrates). Diese Schriften bilden nach Munk einen in sich geschlossenen Cyclus; ihnen sind wenige Jugendschriften vorangegangen, nämlich Alkib. I., Lysis und Hippias II. Ausserhalb des Cyclus stehen ausserdem als spätere Schriften Menexenus (nach 387 verfasst) und Leges (um 367 begonnen).

Grote hält die von Thrasyllus als echt bezeugten Dialoge sämmtlich für wirklich echt, weil vorauszusetzen sei, dass dieselben auf der alexandrinischen Bibliothek als platonische Schriften aufbewahrt gewesen seien (was allerdings sehr wahrscheinlich ist), und weil ferner anzunehmen sei, dass diese Bibliothek dieselben gleich anfangs von den Platonikern in der Akademie erlangt habe (was vielleicht von manchen, aber schwerlich von allen gilt, welche dieselbe zur Zeit des Aristophanes und vollends zur Zeit des Thrasyllus besass), und dass diese Platoniker ein vollständiges und alles Unechte ausschliessendes Archiv der echten platonischen Schriften besessen haben (diese letztere Annahme aber ist sehr gewagt und nicht erwiesen; denn in jener frühen Zeit prävalirte noch durchaus das productiv-philo-

sophische Interesse vor dem litterarisch-antiquarischen. Es ist sehr wohl denkbar, dass in Platons Nachlass, wie auch in Büchersammlungen von Platonikern Exemplare von manchen der, wie nach allen Anzeichen vorauszusetzen ist, sehr zahlreichen dialogischen Schriften von Schülern Platons, zum Theil ohne genaue Bezeichnung der Verfasser, sich vorgefunden haben, was früher oder später zu Irrthümern, mitunter auch zu Betrug Anlass geben konnte, so wie auch von den Schriften früher Aristoteliker manche, vielleicht bei der Wiederfindung der Sammlung im Keller zu Skepsis, für Schriften des Aristoteles selbst gehalten und als solche in unser Corpus Aristoteleum aufgenommen worden sind. Die Annahme, dass das Archiv der Platoniker als maassgebende Norm gedient habe, würde zu viel beweisen, weil daraus die Echtheit der ganzen überlieferten Sammlung folgen würde, und doch die Vertheidigung der Echtheit aller von den Alten als echt bezeichneten Stücke derselben sicherlich nicht mit Ueberzeugungskraft durchzuführen ist, wie denn z. B. zu den von Aristophanes von Byzanz für echt gehaltenen Schriften auch die wohl unzweifelhaft unechten: Minos und Briefe gehören). Grote ist ferner der Meinung, dass die sämmtlichen Dialoge Platons, wie auch der anderen Sokratiker, erst nach dem Tode des Sokrates verfasst worden seien; er vertritt diese Ansicht mit den triftigsten Argumenten. Eine von Platon beabsichtigte Folge sämmtlicher Dialoge nimmt Grote nicht an, er verwirft die schleiermachersche und munksche Voraussetzung eines mit wenigen Ausnahmen alle umfassenden didaktischen oder künstlerischen Planes; er verneint jegliche „peremptory and intentional sequence or interdependence“; jeder Dialog ist das Product des „state of Platons mind at the time when it was composed“. Bei der Abfassung der untersuchenden Dialoge braucht Platon keineswegs schon im Besitz der in den constructiven gegebenen Lösungen gewesen zu sein; Erschütterung von Vorurtheilen und Aufzeigung von Schwierigkeiten hat bereits an sich selbst einen sehr hohen Werth; „the dialogues of search present an end in themselves“. Grote glaubt nicht, dass die Zeitfolge der Mehrheit der Dialoge im Einzelnen sich ermitteln lasse; zum Behufe der Darstellung wählt er folgende Ordnung: Apologie (früh und im Wesentlichen treu), Kriton, Euthyphron, Alk. I. und II., Hippias maior und minor, Hipparchus, Minos, Theages, Erastae, Ion, Laches, Charmides, Lysis, Euthydemus, Menon, Protagoras, Gorgias, Phädon, Phädrus, Symposion, Parmenides, Theätetus, Sophistes, Politicus, Kratylus, Philebus, Menexenus, Klitophon (dessen Echtheit Grote in dem Sinne vertheidigt, dass derselbe ein später verworfener, erst aus Platons Nachlass veröffentlichter Entwurf sei), Rep., Tim. und Kritias, Leges und Epinomis. Grotes Werk ist reich an Anregung und Belehrung; der Verfasser der „Geschichte Griechenlands“ bewährt auch hier seine Meisterschaft in historischer Darstellung; aber bei der Voraussetzung der Echtheit aller von Thrasyllus bezeugten Dialoge tritt uns allerdings in Platons Denken und Darstellung eine sehr wechselvolle und widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit entgegen.

Schaarschmidt gewinnt in seinen auf die Echtheit oder Unechtheit und nur nebenbei in einzelnen Beziehungen auch auf die Zeitfolge gerichteten Untersuchungen das Resultat, dass nur folgende Dialoge von völlig gesicherter Echtheit seien: Phädrus, Protagoras, Gastmahl, Gorgias, Staat und Timäus, Theätet, Phädon, Gesetze. Er findet in Platons echten Werken dramatische Dialoge, die nicht bestimmt seien, die Leser zu belehren, die Lösung der philosophischen Grundfragen selbst zu geben, sondern vielmehr die dialektische Arbeit an der Lösung derselben in lebendiger, eindringlicher Weise aus eigener Erfahrung heraus als sittliche Aufgabe des Menschen dem Leser ans Herz zu legen, Proben der Kunst, sich in die ideelle Region zu erheben und in ihrem Lichte das Wesen der Seele, den besten Staat oder selbst das die höchste Harmonie ausdrückende

Universum des Kosmos anzuschauen, durch Schriftwerke aufzuzeigen an dem Beispiele des hervorragenden Forschers in Begriffen. Den sokratischen Dialog, der bei Xenophon und anderen Sokratikern bereits der Wiedererinnerung an Begriffserörterungen des verewigten Meisters diente, erhob Platon durch die freieste Umbildung des Inhalts, wie der Form, zum philosophischen Drama, worin Sokrates und seine Mitunterredner eine typische Geltung als Vertreter geistiger Richtungen und sittlicher Zustände erhalten.

Ueberweg erklärt als sicher unecht (ausser den gewöhnlich dafür gehaltenen) den Parmenides, da in ihm die Jugendbildung des Sokrates nicht historisch mit einer gewissen Idealisirung, nicht gemäss der früheren Richtung des Sokrates auf das dialektisch-ethische ἐξετάζειν, nicht in einer zum Protagoras und den übrigen Dialogen passenden Weise, sondern mit Hineintragung fremdartiger und später Gedanken gezeichnet und der unberechtigte Vorwurf gegen ihn erhoben werde, er habe früher Ideen angenommen, als dialektische Vorübungen angestellt. Als zweifelhaft sieht er an den Laches, Lysis, Charmides, Euthyphron, Hippias minor, Ion, Menon, Menexenus, Kratylus, Euthydemus. Wahrscheinlich von Schülern Platons sind nach ihm verfasst der Sophistes, Politicus und Philebus. Die Abfassung des Theätet und Phädon setzt er später, erst nach der des Timäus, für zweifelhaft erklärt er es, ob Protagoras und Gorgias dem Gastmahl und dem Phädrus vorangegangen oder nachgefolgt sind.

Nach Zeller sprechen überwiegende Gründe gegen den Menexenus, Hippias maior, Alkibiades I. und Ion, und sicher unecht sind nur: Alkibiades II., Theages, Hipparch, Minos, Klitophon, die Anterasten, die Epinomis, die Briefe und Definitionen. Einer „sokratischen“ Periode weist Zeller zu den Hippias minor, Euthyphron, die Apologie, den Kriton, Lysis, Laches, Charmides und zuletzt den Protagoras; eine „megarische Periode“ nimmt er nicht an; lässt den Phädrus etwa 396 verfasst sein, und den Platon hierauf im Gorgias, Menon, Theätet (nicht vor 394), und in den sogenannten dialektischen Gesprächen die Untersuchungen, deren Resultate im Phädrus summarisch angegeben sind, Schritt für Schritt führen mit der Absicht „einer methodischen Begründung und Entwickelung“ der Lehre. Hierauf folgen das Gastmahl (um 385), der Phädon und der Philebus; an den letzten schliesst sich auf ihn zurückweisend (505 b) der Staat, und an diesen der Timäus und der Kritias an. Die Gesetze (welche Zeller früher für unecht hielt) sind das letzte Werk des Philosophen, von ihm selbst aber nicht mehr herausgegeben.

Als unechte Dialoge sind auszuscheiden: Minos, Epinomis, Alkibiades II., Theages, die Anterasten, Klitophon, Hipparch. Sehr unsicher ist die Echtheit von Alkibiades I. (Nachweis, dass bei Selbsterkenntniss Alkib. sich von der Thätigkeit eines Staatsmannes fernhalten würde), Ion (über Begeisterung und Reflexion), Hippias maior (über das Schöne), Menexenus (ein dem Sokrates in den Mund gelegter λόγος ἐπιτάφιος auf gefallene Athener), von dem letzten, trotzdem ihn Aristoteles schon kennt.

Was die Reihenfolge und Abfassungszeit der echten Schriften anlangt, so bieten die äusseren Zeugnisse, Hinweise auf Zeitereignisse, Anachronismen u. s. w. wenig Sicherheit, und man ist in dieser Frage meist auf den Inhalt der Schriften selbst angewiesen, der freilich ein unsicheres Kriterium ist. Zur Entscheidung der Frage und namentlich zur Bestätigung gewisser aus dem Inhalte gewonnener Ansichten scheinen auch aus der Sprache Gründe mit herangezogen werden zu können, so die Vermeidung des Hiatus. In einigen Dialogen ist nämlich nach Blass, Att. Beredsamk. II, S. 426 f. das isokratische Gesetz der Vermeidung strenger oder weniger streng befolgt, und es liesse sich annehmen, dass die, in welchen man diese Beobachtung gemacht hat, einer späteren Zeit angehören. Schon im Phädrus

ist dies Gesetz berücksichtigt, doch liesse sich hier auch, ohne den Dialog einer späteren Zeit zuzuschreiben, eine Nachahmung des verehrten und hochgestellten Isokrates annehmen. Wenig Hiate finden sich in den Leges, dem Philebus, sehr wenig im Timäus, fast keine im Kritias, Sophistes und Politicus, während sie im Theätet gar nicht gemieden sind, so dass Sophistes und Politicus wohl kaum der Zeit nach unmittelbar auf den Theätet folgen könnten. Die Republik, in welcher das Princip keine Anwendung findet, würde hiernach einer früheren Zeit zufallen, wie man auch schon sonst angenommen hat. Ferner verdient der **Gebrauch** oder Nichtgebrauch **gewisser Worte** herangezogen zu werden. So hebt Dittenberger hervor, dass die Partikeln *τί μήν; γὲ μήν, ἀλλὰ μήν* in einer Anzahl von Dialogen fehlen, während sie in einer zweiten Gruppe mehr oder minder häufig vorkommen. Als Wendepunkt in diesem Sprachgebrauch Platons sieht er die erste sicilische Reise an, da namentlich *τί μήν;* in der Umgangssprache der sicilischen Dorer vorkommt. Die zweite Classe der Dialoge bilden das Symposion, der Lysis, Phädrus, die Politie, der Theätet, Parmenides, Philebus, Sophistes, Politicus und die *Νόμοι*. — Auch die verschiedene Anwendung anderer Partikeln zieht Dittenberger noch heran. S. indess die in der Litt. angeführte Abhandlung von Frederking.

Als ein besonderes Kriterium für die Trennung der Dialoge in zwei Gruppen gebraucht G. **Teichmüller** die Stelle Theät. 143c, durch welche eine Aenderung des Stils angekündigt werde, indem Platon erklärt, er wolle von der diegematischen Darstellung, die häufig die Wendungen: *κἀγὼ ἔφην* oder *καὶ ἐγὼ εἶπον*, und dann wieder: *συνέφη* oder *οὐχ ὡμολόγει* gebrauchen müsse, zur dramatischen übergehen und den Sokrates sich direct mit den andern Personen unterreden lassen. Teichmüller meint nun, nachdem Platon die schwerfällige diegematische Form aufgegeben, habe er zu derselben nicht wieder zurückkehren können, und setzt so vor den Theätet den Protagoras, Charmides, Euthydemus, aber auch den Phädon, das Symposion und alle Bücher der Republik, in die zweite Gruppe dagegen: den Kratylus, Sophistes, Politicus, Menon, Gorgias, Phädrus, Philebus, Timäus, *Νόμοι*. Es kann dieses Kriterium berücksichtigt werden, ohne dass es Sicherheit gewährt. So setzt Teichmüller selbst den Parmenides, obgleich derselbe zum Theil diegematisch ist, in die zweite Gruppe. S. übrigens schon Schleiermacher zu der Stelle des Theätet.

In fast allen Dialogen des Platon erscheint Sokrates in solchem Maasse und in solcher Art idealisirt, wie es vor dem Tode, der sein Bild in Platons Vorstellung verklärte, nicht wohl geschehen sein kann. Und sollte Platon schon bei Lebzeiten des Sokrates Gespräche niedergeschrieben haben, so hat er sie doch höchst wahrscheinlich vor dem Tode des Meisters nicht in weiteren Kreisen bekannt gemacht, wiewohl nach der Erzählung bei Diog. L. III, 35 Sokrates schon den Lysis hat vorlesen hören. Die **Apologie** scheint Platon nicht nur im Geist und Sinn des Sokrates, sondern auch im Anschluss an den Wortlaut der wirklichen Vertheidigungsrede frühzeitig geschrieben zu haben (wie Schleiermacher wohl mit Recht annimmt). Es ist am wahrscheinlichsten, dass die Dialoge am frühesten verfasst sind, die sich von dem sokratischen Standpunkt am wenigsten entfernen und an die xenophontischen Gespräche des Sokrates erinnern. In ihnen kommt noch nichts von der Ideenlehre oder höchstens eine dunkle Andeutung auf dieselbe ohne förmliche Entwickelung und Begründung vor, was am einfachsten so zu erklären ist, dass Platon selbst die Ideenlehre noch nicht klar erfasst hatte. Diese sind: **Hippias minor** (über die Freiwilligkeit des Unrechtthuns), **Charmides** (über die Besonnenheit), **Laches** (über die Tapferkeit), **Lysis** (über die Freundschaft), **Euthyphron** (über die Frömmigkeit), **Kriton** (Kr. will den Sokr. zur Flucht aus dem Gefängniss bereden, Sokr. stellt dem gegenüber den Satz auf, dass Gehorsam

gegen die Gesetze Pflicht sei). Hierauf wird der Protagoras folgen, in dem Sokrates als ein noch nicht bejahrter, wohl noch vor dem vierzigsten Lebensjahre stehender, im Kampfe mit dem beträchtlich älteren Protagoras (und daneben auch mit Hippias und Prodikus) die philosophische Meisterwürde sich erringender Mann erscheint. Der Dialog, der künstlerisch sehr vollendet ist, muss als etwa im Jahre 433 oder 432 v. Chr. gehalten gedacht werden (obschon er in einzelnen Beziehungen anachronistisch auf eine spätere Zeit deutet). In ihm zeigt sich der Dünkel der mit „langen Reden“ prunkenden Sophisten, Weisheit und Tugend zu besitzen, und Anderen mittheilen zu können, sowohl hinsichtlich der Form, wie des Inhalts der Lehre der ἐξέτασις nicht gewachsen, welche Sokrates übt, dessen Dialektik auf dem ernsten Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit ruht. Wären die Sophisten echte Tugendlehrer, so müssten sie auch über die Lehrbarkeit und das Wesen der Tugend Rechenschaft geben können; die Lehrbarkeit der Tugend setzt voraus, dass die Tugend ein Wissen sei, welches die herrschende Macht im Menschen ausmache, und es zeigt sich, dass nicht einmal diese nächste Consequenz von den Sophisten selbst gezogen worden ist, obschon sie dieselbe, als Sokrates sie vorträgt, gern annehmen; beruht aber alle Tugend auf dem Wissen, so sind mit der Einen Tugend der Weisheit alle anderen gegeben, alle Tugend ist Eine, und dieser zweiten Consequenz sind die Sophisten sich gar nicht bewusst gewesen. An den Protagoras schliesst sich wohl der Menon an (über die Lehrbarkeit der Tugend), der trotz der auf ihn gemachten Angriffe doch als echt angenommen werden muss, besonders da der Phädon höchst wahrscheinlich auf den Menon sich bezieht. Vom sokratischen Standpunkt entfernt sich Platon in diesem Dialog mehr als im Protagoras, und ebenso ist dies im Gorgias zu bemerken, in welchem der Nachweis geführt wird, dass die Rhetorik als blosse Geschicklichkeit des Ueberredens ohne ein philosophisch begründetes Wissen vom Gerechten und Guten keinen Werth habe; man dürfe weder dieses Wissen als schon vorhanden voraussetzen, noch auch für entbehrlich halten, noch auch durch eine antimoralische Begierdenlehre ersetzen wollen (das Ganze ist zugleich auch eine Selbstrechtfertigung Platons wegen des von ihm ergriffenen philosophischen Lebensberufs). Die Zeit, in welcher Platon das Gespräch gehalten denkt, ist wahrscheinlich um 423 (nach E. Jahn in seiner Ausg. d. Gorg., Wien 1859) zu setzen, obschon anachronistisch auf einzelne spätere Ereignisse Rücksicht genommen wird; Sokrates wird, wie auch Gorgias, im Vergleich mit Polus πρεσβύτερος genannt.

Eine weitere Entwickelungsstufe zeigt der Theätet, der die Verschiedenheit des Wissens (ἐπιστήμη) von der Wahrnehmung (αἴσθησις, c. 8—30) und von der richtigen Vorstellung (δόξα ἀληθής, c. 31—38) nachweist, auch die Definition, die ἐπιστήμη δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (c. 39 ff.) bei der Vieldeutigkeit des Ausdrucks λόγος ungenügend findet und dadurch die Ideenlehre wenigstens vorbereitet und stützt, sofern sich nach Platons Ueberzeugung die Verschiedenheit des Wissens vom Wahrnehmen und Vorstellen auf eine Verschiedenheit der Objecte des Wissens von denen des Wahrnehmens und Vorstellens, also auf die Verschiedenheit der Ideen von den in Raum und Zeit befindlichen Individuen, gründet. (Th. Bergk u. A. setzen die Abfassung des Theätet sehr spät, erst nach 365, namentlich weil in dem Dialog Rücksicht genommen werde auf den Agesilaus des Xenophon. Fest steht diese Bezugnahme nicht, und deshalb ist auch das Resultat Bergks kein sicheres.) Mit dem Theätet ist der Kratylus verwandt (περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, über die Frage, ob die Namen den Dingen φύσει, durch eine natürliche Angemessenheit, oder θέσει, durch willkürliche Bestimmung und Uebereinkunft, zukommen). Die Aufgabe des (reichlich mit Scherz gewürzten) Dialogs Euthydemus bestimmt Bonitz (Platon. Studien, Heft 2, Wien 1860, S. 32 f.) dahin: „der Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der

Scheinweisheit, die an ihrer Stelle eintreten will, durch Selbstdarstellung der einen und der andern". In den mit dem Theätet unmittelbar zusammenhängenden, aber vielleicht in wesentlich späterer Zeit verfassten Dialogen Sophistes, Politicus, Parmenides, die alle drei häufig für unecht angesehen wurden, wird die Ideenlehre vorausgesetzt. Der Parmenides, auf welchen der Philebus (p. 14 c ff.) Bezug nimmt, so dass beide Dialoge entweder als platonisch anerkannt oder verworfen werden müssen, handelt über die Ideen und das ἕν, das weder sein noch auch nicht sein kann. Dass der Parmenides der im Eingang des Sophistes versprochene φιλόσοφος ist, kann nicht angenommen werden. Der Sophistes handelt über den Sophisten und sein Erkenntnissgebiet, das Nichtseiende; die in dem Begriff sophistischer Täuschung und in dem Begriff des Nichtseienden, wie auch die in dem Begriff des Seienden liegenden Schwierigkeiten finden ihre Lösung durch die Lehre von der κοινωνία τῶν γενῶν und von den hierauf beruhenden Beziehungen im Reden und Denken; der Irrthum, den Platon, Subjectives und Objectives genau unterscheidend, im Krat. und Theät. aus unzutreffender Beziehung von Vorstellungen auf Dinge erklärt, wird hier durch ein Eingehen des realen Nichtseins in das Vorstellen erklärt. Der Politicus handelt über den Staatsmann und das Gebiet seines Erkennens und Handelns. Die Dialoge Sophistes und Politicus stellen sich dar als die am Schlusse des Theätet für nothwendig erklärte Fortsetzung der Untersuchung, die auf die Ideen eingehen musste, doch geht daraus nicht hervor, dass sie unmittelbar der Zeit nach auf den Theätet folgen.

Bei Eröffnung der Lehrthätigkeit des Platon (386) ist wahrscheinlich der Dialog Phädrus und bald hernach (305/4) das Symposion (Convivium) erschienen, worin das Höchste und Schönste der platonischen Doctrin mehr in mythischer Form angedeutet, als philosophisch entwickelt wird. Die Annahme, dass der Phädrus der am frühesten von Platon verfasste Dialog sei und zugleich die damit zusammenhängende, dass Platon überhaupt vor Beginn seiner akademischen Lehrthätigkeit nichts geschrieben habe (so Ueberweg, Zeitschr. f. Philos., Bd. 57, S. 64; s. oben S. 139), beruht zum Theil auf Diogenes L. III, 38: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα. Nach Usener (s. oben S. 143) könnte der Phädrus schon im J. 403 entstanden, aber schwerlich später als in der ersten Hälfte des J. 402 herausgegeben sein; doch sind die Gründe für diese Annahme keine stichhaltigen. Der Dialog Phädrus unterwirft die epideiktische Beredtsamkeit (insbesondere die des Lysias) der Kritik aus dem Standpunkte der Philosophie, die falsche Lehr- und Erziehungskunst der Kritik aus dem Standpunkte der wahren, zuerst durch Nebeneinanderstellung von Reden über die Liebe, deren erste eine lysianische ist, die zweite eine in der Form, die dritte eine in der Form und zugleich in der Tendenz bessere platonisch-sokratische, dann auch durch eine an diese Beispiele anknüpfende allgemeine Betrachtung der rhetorischen und der philosophischen oder dialektischen Form; die Beispiele aber sind ihrem Inhalt nach nicht willkürlich gewählt, sondern handeln gerade von dem wahren Lebensziele und der Leitung zu demselben, sofern die Liebe, im philosophischen Sinne verstanden, das gemeinsame Streben nach dem Ziele der Philosophie, nämlich nach der Erkenntniss der Ideen und nach der dieser Erkenntniss entsprechenden praktischen Lebensführung ist, wogegen eine unphilosophische Rhetorik durchweg niedrigere Ziele verfolgt. Der Phädrus ist zugleich eine Rechtfertigung der Lehrthätigkeit, die Platon übte. In demselben wird (p. 275 ff.) die philosophische Schriftstellerei in ein Abhängigkeitsverhältniss zur mündlichen dialektischen Schulung gesetzt; jene dürfe dieser nur als ὑπόμνησις nachfolgen und sei nur eine παγκάλη παιδιά (wie alle Poesie eine παιδιά ist, Rep. p. 602 b), die dem vollen Ernste eines gemeinsamen, der Forschung und Erziehung gewidmeten Lebens nachstehe, welche

Erklärung, obschon zunächst durch Platons poetische Nachbildung der sokratischen Dialektik veranlasst, doch bei dem specifisch platonischen Charakter der im Phädrus enthaltenen Doctrinen nicht auf die Lehrthätigkeit des Sokrates allein sich beziehen kann, sondern auch bereits das Bestehen eines an Platon sich anschliessenden Kreises von Gesinnungsgenossen, Schülern und Mitforschern voraussetzt (Ueberweg, Pl. Unt. S. 16; Z. f. Ph. 57, S. 55 ff.). Die Zeit, in welche das Gespräch von Platon gesetzt wird (wohl zu unterscheiden von der Abfassungszeit), muss nach 411 fallen, falls Platon den Umstand nicht ignorirt hat, dass Lysias erst 411 aus Sicilien nach Athen zurückgekehrt ist. Eine Reihe von Reden über die Liebe, die verschiedenen Auffassungen derselben darlegend bis zur höchsten, philosophischen, welche Sokrates vertritt, in der Form von Lobreden auf den Eros, enthält das Symposion; zuletzt tritt in demselben Alkibiades auf, der den Sokrates preist, welcher die echte, pädagogische Liebe eben in seinem Verhältniss zu Alkibiades in einer der philosophischen Anforderung vollkommen entsprechenden Weise bewährt habe. Die Anspielung auf die spartanische διοίκισις der Mantineer im Spätsommer 385 war nur unmittelbar nach diesem Ereignisse poetisch berechtigt; das Gespräch fällt in das Jahr 416. Der Phädon, der den sterbenden Sokrates die Unsterblichkeit der Seele beweisen lässt, ist früher als das 10. Buch der Politie verfasst; er zeigt, wie für die Seele in der philosophischen Erkenntniss und deren Bethätigung das edelste bleibende Gut liege. Schon früh hat Platon an dem Dialog über die Gerechtigkeit gearbeitet, den er später zu der aus 10 Büchern bestehenden Schrift von der Gerechtigkeit im Leben des Einzelnen und im Staate (Der Staat, Politeia, Respubl.) erweitert hat; die ersten Bücher fallen wahrscheinlich noch in die sogenannte sokratische Periode. Dem Staat reiht er den Timäus (seine dem Pythagoreer dieses Namens in den Mund gelegte Naturphilosophie enthaltend) und den (Fragment gebliebenen) Kritias (eine fingirte politische Urgeschichte Athens) an und gedachte wohl entweder eine Erkenntnisslehre oder eine Geschichtsphilosophie in dem unausgeführt gebliebenen Dialog Hermokrates noch anzuschliessen; die Scenerie dieser Dialoge fällt in 409 oder 408 v. Chr. Eine der spätesten Schriften Platons ist der Philebus, der über das Gute und die Lust handelt; in diesem Dialoge bekundet sich die pythagoreisirende Lehrweise, zu der Platon in seinem höheren Alter fortging, und die noch mehr bei den ersten Akademikern herrschte. Die letzte Schrift des Platon, nach alten Nachrichten durch einen seiner Schüler, Philipp den Opuntier, nach Platons Entwurf herausgegeben, sind die Leges (über den zweitbesten Staat); mit dem Gast aus Athen, der das Gespräch leitet, scheint Platon sich selbst (oder der Herausgeber den Platon) andeuten zu wollen. Das Auffallende in der Composition dieses Werkes ist wohl mit Bergk darauf zurückzuführen, dass der Herausgeber verschiedene Entwürfe Platons, die verschiedene Theile eines Werkes bilden sollten, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschmolz.

Adhuc sub iudice lis est. Es wird noch immer vieler genauer Einzeluntersuchungen von den verschiedensten Gesichtspunkten aus bedürfen, um die Fragen nach Echtheit und Unechtheit, nach der Reihenfolge und Abfassungszeit der Dialoge einigermaassen sicher zu beantworten, und dann erst wird es möglich sein, eine treue historische Reproduction der Gesammtentwickelung des Platonismus im Geiste Platons und seiner Schüler zu geben.

§ 41. Die Eintheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Dialektik wird zwar nicht ausdrücklich von Platon aufgestellt, der Sache nach aber durch die Behandlung der verschiedenen Classen

philosophischer Probleme in verschiedenen Dialogen begründet, und sie ist demgemäss der Darstellung seiner Doctrin zu Grunde zu legen. Wir beginnen hier mit der Dialektik.

Den Mittelpunkt der platonischen Philosophie bildet die Ideenlehre. Die platonische Idee (ἰδέα oder εἶδος) ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die miteinander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge theilhaben. Sie ist in ästhetischem und ethischem Betracht das in seiner Art Vollkommene, hinter welchem die gegebene Wirklichkeit stets zurückbleibt. In logischem und ontologischem Betracht aber ist die Idee das reale Object des Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobject erkannt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Die Idee ist nicht das den vielen einander gleichartigen Einzelobjecten innewohnende Wesen als solches, sondern das als in seiner Art vollkommen, unveränderlich, einheitlich und selbständig oder an und für sich existirend vorgestellte Wesen der einander gleichartigen Einzelobjecte (die in den Umfang des Begriffs fallen, durch den eben diese Idee gedacht wird). Die Idee geht auf das Allgemeine; aber sie wird von Platon wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen vorgestellt. Je mehr Platon in seinem Denken und in seiner Darstellung der Phantasie Raum lässt, um so mehr individualisirt er die Idee; je mehr er der Reinheit des Gedankens zustrebt, um so mehr nähert er sich der Auffassung der Idee unter der Form der Allgemeinheit. Werden die Individuen, welche mit einander das gleiche Wesen theilen oder derselben Classe angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln, und so auf eine Einheit zurückgeführt, welche der Grund ihres Daseins sei, so ist diese (objectiv-reale, nicht bloss in unserm abstrahirenden Denken vorhandene) Einheit die platonische Idee. Sie ist das wahrhaft Seiende, von dem allein es auch ein Wissen giebt, gegenüber den stets wechselnden, sinnlichen Dingen, die in der Mitte schweben zwischen Sein und Nichtsein, und auf welche das Vorstellen, nicht aber das Wissen geht. Weil es ein Wissen giebt, muss es ein unveränderliches Object des Wissens geben, das in Wahrheit ist.

Das Verhältniss der Individuen zu der betreffenden Idee bezeichnet Platon durch den Ausdruck Theilnahme oder Antheilhaben (μέθεξις), auch (besonders im Timäus) durch den (von den Pythagoreern herstammenden) Ausdruck Nachahmung (μίμησις, ὁμοίωσις). Die Idee ist das Urbild (παράδειγμα), die Einzelwesen sind die Abbilder (εἴδωλα, ὁμοιώματα), Nachahmungen (μιμήματα); die Idee, obschon an und für sich (αὐτὸ καθ᾽ αὑτό) existirend, ist doch auch mit den Einzelwesen

in Gemeinschaft (*κοινωνία*); sie ist ihnen in gewissem Sinne gegenwärtig (*παρουσία*); die Art dieser Gemeinschaft aber hat Platon nicht näher bestimmt.

Die Auffassung der Idee in der Form selbständiger Einzelexistenz, die Substantiirung oder Hypostasirung der Idee ist gewissermaassen eine Abtrennung derselben von den Einzelwesen (und wird in diesem Sinne von Aristoteles als ein *χωρίζειν* bezeichnet und bekämpft. Nach Aristoteles sind die Ideen des Platon geradezu *οὐσίαι χωρισταί*). Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Platon allmählich eine immer vollere geworden zu sein, so dass Platon die Ideen auch als wirkende Ursachen betrachtet, die den Individuen deren Dasein und Wesen verleihen; im vollsten Maasse gilt dies von der höchsten Idee, d. h. von der Idee des Guten. Bildlich nennt Platon die Ideen (im Timäus) Götter; die Idee des Guten ist ihm der Weltbildner (Demiurg), der Alles zum Guten gestaltet. Die (unbewusst mythische) Personification der Ideen vollendet sich in der ausdrücklichen Behauptung, dass Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft denselben zukomme.

Es giebt eine Vielheit von Ideen. Diese entspricht der Vielheit der Begriffe. Wo eine Vielheit mit gleichem Namen genannt wird, da existirt auch eine gleichnamige Idee, sie ist das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. Alle (logischen) Verhältnisse, die zwischen Begriffen statthaben, entsprechen nach Platons Princip (ontologischen) Verhältnissen der Ideen zu einander. Der höhere oder allgemeinere Begriff verhält sich zu den niederen oder weniger allgemeinen, die ihm untergeordnet sind, (in logischem Betracht) ebenso, wie ein jeder von diesen letzteren zu den ihm untergeordneten Einzelvorstellungen; demgemäss muss sich nach platonischer Auffassung diejenige Idee, welche das Object des höheren Begriffes ist, zu denjenigen Ideen, welche die Objecte der niederen Begriffe sind, (in ontologischem Betracht) ebenso verhalten, wie eine jede dieser letzteren Ideen sich zu der betreffenden Gruppe von Einzelobjecten verhält.

Die höchste Idee oder die Idee des Guten, welche von Platon unverkennbar mit der obersten Gottheit identificirt wird, ist gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen als die Ursache des Seins und der Erkenntniss. Die Annahme, dass die Idee des Guten und nicht die des Seins die höchste sei, ist in der teleologischen Richtung und dem ethischen Charakter des platonischen Idealismus begründet, wonach um des Guten willen ein Jegliches seine Existenz erhalten hat, die Güte also dem Sein als der Grund desselben an Würde und Macht vorangeht; mit der logisch-ontologischen Bedeutung der Idee aber kommt diese Annahme darum nicht in Widerstreit, weil das Gute eine nicht minder allgemeine Idee, als das Sein, ist, da dem Platonismus alles

wahrhaft Seiende als solches auch als etwas Gutes gilt, ja eine allgemeinere, sofern das Sein als das Erkennbare dem Erkennen gegenübersteht.

Wie zwischen der philosophischen und sinnlichen Erkenntniss die mathematische die Mitte hält, so stehen die mathematischen Objecte in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen.

Die Methode der Erkenntniss der Ideen ist die Dialektik, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rückgangs vom Allgemeinen zum Besondern in sich begreift. Die bildliche (mythische) Darstellung ist eine Vorstufe der Dialektik und insofern, als die wissenschaftliche Erkenntniss unerreicht bleibt, ihr Surrogat, zugleich aber ein nothwendiger Bestandtheil des poetisch-philosophischen Charakters der platonischen Dialoge.

Die Aufgabe, ein umfassendes System der Ideen zu entwerfen, hat Platon nicht gelöst. Doch lässt sich als ein Schritt in dieser Richtung die Reduction der Ideen auf Zahlen ansehen, welche Platon in seinem höheren Alter unternommen hat, nachdem er ursprünglich die Ideenlehre ohne Verflechtung mit der Zahlenlehre ausgebildet hatte, wie auch die mit dieser Reduction verknüpfte Stoicheiologie oder Lehre von dem einheitlichen oder begrenzenden Elemente, dem unbestimmten, durch jenes bestimmbaren Elemente und dem aus beiden Gemischten als den Bestandtheilen der Ideen und auch aller anderen Classen des Existirenden.

Ueber das System Platons überhaupt sind ausser den schon oben angeführten Werken von Tennemann, Karl Friedrich Hermann etc., wie auch den Gesammtdarstellungen von Ritter, Brandis und Zeller noch zu erwähnen: Phil. Guil. van Heusde, initia philosophiae Platonicae, Traj. ad Rhenum 1827—36; ed. II, Lugd.-Batav. 1842. C. Beck, Platons Philos. im Abriss ihrer genet. Entwicklung, Stuttgart 1853. A. Arnold, System der plat. Phil. als Einleit. in das Studium des Plat. u. der Phil. überhaupt, Erfurt 1858 (bildet den dritten Th. von: Plat. Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt, Erfurt 1836 ff.). Dav. Peipers, Untersuchungen über das System Platons, I. Th.: die Erkenntnisstheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theätet untersucht, Leipzig 1874; ders., Ontologia Platonica, ad notionum terminorumque historiam symbola, Lpz. 1883. M. Wohlrab, vier gemeinverständl. Vorträge üb. Platons Lehrer und Lehren, Lpz. 1879. Thilo, üb. d. Entwickelungsgang der theoret. Ph. Pl.s, in: Zeitschr. f. exacte Ph., XII, 1. G. P. Weygoldt, d. platon. Philos. nach ihr. Wesen u. ihr. Schicksalen f. Höhergebildete aller Stände dargestellt, Lpz. 1885.

Speciellere Themata behandeln: E. Pluntke, Pl.s Urtheil üb. Isokrates, I. Th., Jen. Diss., Nakel 1871. Otto Weishaupt, Pl.s Lob der Philos., G.-Pr., Böhm. Leipa 1872. Lingenberg, platonische Bilder und Sprichwörter, G.-Pr., Köln 1872. Ad. Ostendorf, der platon. Eros, G.-Pr., Schleswig 1874. P. Neumann, de locis Aegyptiacis in operibus Platonicis, diss., Vratisl. 1874. B. Haushalter, Pl. als Gegner der Dichter, G.-Pr., Rudolst. 1875. K. Fischer, über die Dichterstellen bei Pl., Lemberg 1877. W. Wiegand, die wissenschaftliche Bedeutung der platon. Liebe, Vortrag, Berl. 1877. G. Schneider, d. Princip des Maasses in d. pl. Ph., Gera 1878, jetzt auch in: Plat. Metaph. P. Gregoriades, *Περὶ τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι*, D. inaug., Götting. 1879. A. Matinée, Platon et Plotin, Par. 1879. J. P. Huber, zu den platonisch. Gleichnissen, Progr., Passau 1880. P. Mabille, de causa quae finis dicitur ap. Plat. et Plotinum, Dijon 1880. Theod. Heine, de ratione quae Platoni cum poëtis Graecorum intercedit, qui ante eum floruerunt, D. I., Vratisl. 1880. H. Credé, d. Krit. der L. des Protag. in Pl.s Theät., Heidelb. Diss., Offenbach 1880. Hartmann,

Pl.s Widerlegung des protagoreisch. Sensualism., Pr., Stargard 1883. R. Westphal, Pl.s Beziehungen zur Musik, in: Berliner philol. Wochenschr., IV, 1884, 17—22.

Auf das Ganze der platonischen Philosophie in ihrem Verhältniss zu Hellenismus, Judenthum und Christenthum gehen: Car. Frid. Stäudlin, de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et Christiana cognatione, Gott. 1819. O. Ackermann, das Christliche in Platon und in der platonischen Philosophie, Hamburg 1835. Ferd. Christ. Baur, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, in: Ztschr. für Theol., 1837, Heft 3, S. 1—154, auch bes. abg., Tüb. 1837. Baur weist nach, wie die realisirbaren Elemente des platonischen Staatsideals in der christlichen Kirche zur Erscheinung gekommen seien, und zwar in Folge der in der beiderseitig anerkannten Substantialität des Ideellen begründeten inneren Verwandtschaft; bei Platon aber fehle die Seite der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des substantiellen Gehalts und des subjectiven Bewusstseins. Doch schwankt der baursche Begriff der „Substantialität" zwischen dem der (antiken) Unbewusstheit und dem der (späteren) Transcendenzlehre; auch steht Platons Dialektik der „Einheit" wohl näher, als das hierarchische Dogma. A. Neander, wiss. Abhandlungen, hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 169 ff. J. Döllinger, Heidenthum u. Judenthum, Regensburg 1857, S. 295 ff. R. Ehlers, de vi ac potestate, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II. habuerit, Gott. 1859. F. Michelis, die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—60. Dietrich Becker, das philos. System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg im Breisgau 1862. Heinr. von Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Theil I.—III., Göttingen 1862—75. S. A. Byk, der Hellenismus und Platonismus, Leipzig 1870. Karl Urban, Platons Verh. zur griech. Volksreligion, G.-Pr., Görlitz 1871. E. Bratuscheck, die Bedeut. der platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart, Berl. 1873. (Vgl. die litt. Angaben zu § 43.) In andere Beziehung bringen die platonische Philosophie: O. Liebmann, Platonismus und Darwinismus, in: Philos. Monatsh. Bd. 9, Berl. 1873, S. 441—472, auch in dessen: Zur Analysis der Wirklichk., 2. A., Strassb. 1880. A. L. Kym, Platon et Spinoza devant la science moderne in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, T. 47, 1873. S. 5—33. S. auch dessen metaphys. Untersuchungen, München 1875, S. 384—414: Platon und Spinoza. Ein geschichtl. Gegensatz im Lichte unserer Zeit.

Monographien über Platons Ideenlehre giebt es aus dem 18. Jahrh. von Jak. Brucker, Gottlob Ernst Schulze, Friedrich Victor Leberecht Plessing, Joh. Friedrich Dammann, Th. Fähse u. A. (s. Tennemanns Grdr. § 132), aus dem 19. Jahrh. von Herbart, de Platonici systematis fundamento, Gott. 1805, wieder abgedr. im XII. Bde. der sämmtl. Werke, 1852, S. 61 ff. (vgl. Boeckhs Rec. in der Jen. L.-Z. 1808, No. 224 f., kl. Schr. Bd. VII, S. 80 ff.). Christian Aug. Brandis, diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Bonnae 1823. Fr. Ad. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826. Ludolf Wienbarg, de primitivo id. Pl. sensu, Altonae 1829. K. F. Hermann, de loco Plat. de rep. pag. 505 sqq., Ind. lect. Marb. 1832; vindic. disp. de idea boni ap. Pl., ib. 1839. Herm. Bonitz, disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Plat. elementis, Dresden 1837. Zeller, über die aristot. Darstellung der platon. Philosophie, in dessen plat. Studien, Tüb. 1839, S. 197—300. J. Fel. Nourisson, quid Pl. de ideis senserit, Paris 1852; expos. de la théorie platonicienne des idées, Paris 1858. Bournot, Platonica Aristotelis opera, Progr., Puttbus 1853. S. Ribbing (s. o. zu § 40). Ad. Trendelenburg, das Ebenmaass, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griechischen Archäologie und Philosophie, Festgruss an Ed. Gerhard, Berlin 1865 (wo das der Tendenz der Natur selbst gemässe Hinausgehen der Idee über die Erscheinung durch die über das Maass der Wirklichkeit hinausgehende Annäherung des camperschen Gesichtswinkels an den rechten Winkel in der griechischen Plastik erläutert wird; in diesem Sinne sei die Idee „die über den Wechsel der Erscheinungen erhabene Grundgestalt, das Urbild, dem die Dinge nachstreben"). Th. Maguire, an essay on the Platonic idea, London 1866. Franz Susemihl, über Arist. περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς II, 3, 330b 15—17 und die spätere Elementarlehre Platons, in: N. J. f. Ph. u. Päd., Bd. 93, 1866, S. 334—336. Herm. Cohen, die plat. Ideenlehre, psychologisch entwickelt, in: Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwiss., Bd. IV, Berl. 1866, S. 403—464; ders., Pl.s Ideenl. u. d. Mathematik, Akad.-Pr., Marb. 1879. Alfred Fouillée, la philos. de Platon, expos. hist. et critique de la théorie des idées, Paris 1869. O. Stäckel, der Begriff der Idee bei Kant und bei Platon, Diss., Rostock 1869. Oscar Hohenberg, das Verh. der kantischen Philos. zur platon. Ideenlehre, Diss. v. Rostock, Jena 1869. F. Michelis, vindiciarum Platonicarum ex Aristotelis metaphysicis petitarum specimen, Braunsb. 1870. Wilh.

Biehl, die Idee des Guten bei Platon, Graz 1871. Vinc. Papa, idea del buono in Platone, Torino 1872. Ch. Lévêque, rapport rélatif à la question de la théorie des idées de Platon, in: Mémoires de l'acad. des sciences mor. et pol. T. XIII, Paris 1872. G. Schneider, das materiale Princ. d. platon. Metaph., G.-Pr., Gera 1872, jetzt ausgeführter in: Plat. Metaph. G. Behnke, Platons Ideenlehre im Lichte der aristotel. Metaphysik, Pr. d. Fr.-W.-Gymn., Berl. 1873. Th. Achelis, über Platons Metaphysik, Götting. 1873. Otto Schneider, Versuch einer genetischen Entwickelung des platonischen ἀγαθόν, Pr. d. Ritt. Akad., Brandenburg 1874. K. Röhling, die Ideenlehre des Platon nach seinen Dialogen charakterisirt und beurtheilt, Realsch.-Progr., Mies 1875. Dieck, Untersuchungen zur platon. Ideenl., Progr. d. Landessch. Pforta, Naumb. 1876. G. M. Bertini, Nuova interpretazione delle idee platoniche, Torino 1877. O. Ihm, über den Begr. der platon. δόξα, und deren Verh. zum Wissen der Ideen, I.-D., Lpz. 1877. Em. Kramm, de ideis Platonis a Lotzei iudicio defensis, Halle 1879. Die Ansicht Lotzes s. in dessen Logik, Lpz. 1874, Buch 3, Cap. 2. J. Wagner, zu Pl.s Ideenl., G.-Pr., Nikolsburg 1881; ders., d. Idee des Guten u. d. Gotth. b. Pl., Pr., Nikolsb. 1883. Th. Achelis, Krit. Darstell. d. platon. Ideenl., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 79, 1881, S. 90—103. Aless. Chiappelli, della interpretazione panteistica di Platone, Firenze 1881. H. Jackson, Pl.s later theory of ideas, in: Journal of Philol., X, 1882, S. 253—299, XI, 1883, S. 287—331, XIII, 1884, S. 1—41. A. Auffarth, d. plat. Ideenl., Berl. 1883. Gust. Schneider, d. platon. Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Principien in ihren wesentl. Zügen dargestellt, Lpz. 1884. P. Shorey, de Pl.s idearum doctrina atque mentis humanae notionibus commentatio, Münch. 1884. Vgl. auch die Abhandlungen über den Theätet, namentlich die von Michelis, über d. Soph., Parmen., Phileb. etc.

Ueber die mathematischen Stellen in Platons Schriften haben im Alterthum Theodorus von Soli (Plutarch de def. orac. c. 32) und Theon von Smyrna (τῶν κατὰ μαθηματικὴν χρησίμων εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν), in neuerer Zeit Mollweide, Gött. 1805 und Leipzig 1813. C. E. Chr. Schneider, de numero Plat.. Breslau 1822, J. J. Fries, Pl.s Zahl (Rep. 546), Heidelberg 1823, C. F. Wex, de loco mathem. in Platonis Menone, Halle 1825, Joh. Wolfg. Müller, Commentar über zwei Stellen in Pl.s Menon und Theät., Nürnberg 1797, Prüfung der von Wex versuchten Erkl., ebd. 1826, C. F. Hermann, de numero Platonis ind. lect., Marburgi 1838, E. F. August, Berlin 1829 und 1844, u. A. geschrieben. Die zutreffende Erklärung der geometrischen Hypothesis im Dialog Menon scheint Adolph Benecke im Progr. des Elbinger Gymn. 1867 gegeben zu haben. Hier auch zu erwähnen: B. Rothlauf, d. Mathemat. zu Platons Zeiten und seine Beziehungen zu ihr, nach Platons eigenen Werken und den Zeugnissen älterer Schriftsteller, I.-D., Jena 1878. Platons Verdienste um die Förderung der Mathematik haben (freilich grossentheils ohne zureichende Kritik der Quellen) die Historiker derselben, wie namentlich Montucla, Bossut, Chasles, Arneth, und monographisch C. Blass, de Plat. mathematico, diss. inaug., Bonn 1861, erörtert; vgl. auch Nic. Theod. Reimer, hist. problematis de cubi duplicatione, Göttingen 1798; Finger, de primordiis geometriae apud Graecos, Heidelbergae 1831; Bretschneider (s. o. S. 29).

Ueber Platons Methode handeln: Joh. Jac. Engel, Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platons Dialogen zu entwickeln, Berlin 1780. Jac. Borellus, de methodo Socr. docendi exemplo e dial. Plat. qui inscr. Euthyphro illustrata, Upsala 1798. Th. Wilhelm Danzel, Hamburg 1841 und Leipzig 1845. Cuno Fischer, de Parm. Plat., Stuttg. 1851. Karl Eichhoff, logica trium dial. Pl. explic. (Menon, Kriton, Phädon), G.-Pr., Duisb. 1854. Ed. Alberti, zur Dial. des Pl., vom Theät. bis zum Parm., Leipz. 1856, bes. abgedr. aus dem Suppl.-Bd. I zu den N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. H. Druon, an fuerit interna s. esoterica Pl. doctr., Paris 1859. P. Janet, études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel, Paris 1860. Hölzer, Grundzüge der Erkenntnisslehre in Platons Staat, G.-Pr., Cottbus 1861. Faber, de universa cognitionis lege qualem Plat. const. cum Arist. comp., diss., Vratisl. 1865. C. Martinius, über die Fragestellung in den Dialogen Platons, in: Zeitschr. f. d. Gymn.-Wesen, Berlin 1866, S. 97—119 und S. 497—516. Ders., G.-Pr., Norden 1871. Vgl. auch Rud. Hirzel, das Rhetorische und seine Bedeutung bei Platon, Leipz. 1871. Rud. Alex. Reinhold Kleinpaul, der Begr. d. Erk. in Platons Theät., diss. Lips., Gotha 1867. Josef Steger, Plat. Studien I, Innsbruck 1869. W. Weicker, amor Platonicus et disserendi ratio Socratica qua necessitudine inter sese contineantur, G.-Pr., Zwickau 1869. Heinr. Dittel, Platons Ansichten üb. d. Methode des wissenschaftl. Gesprächs, Pr., Salzb. 1869. Karl Uphues, die philos. Untersuchungen des Pl., Soph. u. Parm., Diss., Münster 1869; Elem. der platon. Ph. auf Grund des Soph. und mit Rücksicht auf die Scholastik, Soest 1870; die Definition des Satzes nach d. plat. Dialogen Krat., Theät., Soph., Landsberg a. d. W. 1881; das Wesen des Denkens nach Platon, Landsberg a. d. W. 1881.

Herm. Oldenberg, de Platonis arte dialectica, Götting. 1873. Joh. Wolff, die platon. Dialektik, ihr Wesen und ihr Werth f. d. menschl. Erkenntniss, in: Zeitschr. für Philos. und philos. Kr., N. F., Bd. 64, Halle 1874, S. 200—253; Bd. 65, 1874, S. 12—34; Bd. 66, 1875, S. 69—85, 185—220. J. V. Novák, Pl. u. d. Rhetorik, aus: Jahrbb. f. Philol., 13. Supplementb. 1884. Saueressig, üb. d. Definitionsl. Pl.s, Pr., Oberehnheim 1884.

Ueber die platonische Mythenbildung handeln: C. Crome, de mythis Pl., impr. de necyiis, G.-Pr., Düsseldorf 1835. Alb. Jahn, diss. Platonica, Bern 1839. Schwanitz, Leipz. 1852, Jena 1863, Frankf. a. M. 1864. Jul. Deuschle, die plat. M., besonders der Mythus im Phädrus, Hanau 1854. Alb. Fischer, de mythis Platonicis, diss. inaug., Königsberg 1865. Volquardsen, Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen, G.-Pr., Schleswig 1871. E. Forster, die platon. Mythen, Beil. z. G.-Pr., Rastatt 1873.

Ueber die platonische Sprachphilosophie handeln Friedr. Michelis, de enunciationis natura diss., Bonn 1849. Jul. Deuschle, Marburg 1852. Charles Lenormant, sur le Cratyle de Pl., Athènes 1861. Vgl. Ed. Alberti, die Sprachphilosophie vor Platon, in: Phil. XI, Gött. 1856. S. 681—705, und die oben erwähnten Schriften gegen und für die Echtheit des Kratylus.

Die Eintheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Dialektik (die Cic. Acad. post. I, 5, 19 Platon zuschreibt) hat nach Sextus Empir. (adv. Math. VII, 16) zuerst Platons Schüler Xenokrates förmlich aufgestellt; Platon aber sei, sagt Sextus mit Recht, *δυνάμει* ihr Urheber (*ἀρχηγός*). Platon hat mehrere Dialoge (vom Protag. bis zur Rep.) der Ethik gewidmet, einen Dialog (den Timäus) eigens der Physik, einen Dialog (den Theätet) der Erkenntnisslehre (womit Kratylus, über die Sprache, zusammen gehört); an diese Dialoge haben sich mündliche Vorträge über die Ideen und ihre Elemente, *στοιχεῖα*, geknüpft, die *ἄγραφα δόγματα* mittheilend, die von Aristoteles und von Hermodorus und Anderen aufgezeichnet worden sind.

Ueber die Genesis der Ideenlehre erstattet Aristoteles Metaph. I, 6 und 9 (vergl. XIII, 4 f.) Bericht. Er bezeichnet die Ideenlehre als das gemeinsame Product der heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der sokratischen Methode der Begriffsbildung. Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Platon von dem Herakliteer Kratylus angenommen und auch später beständig festgehalten. Demgemäss habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar fest gehalten werden können, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andere Wesen geben, welche die Objecte der begrifflichen Erkenntniss seien, und diese Objecte habe er Ideen genannt. Die Reduction derselben auf (Ideal-) Zahlen wird Metaph. XIII, 4 als eine später hinzugetretene Umbildung der ursprünglichen Lehre bezeichnet. (Aristoteles lässt hier gegen die logisch-metaphysische Seite der Ideenlehre die eben so wesentliche ethisch-ästhetische Seite derselben zurücktreten, und zwar ohne Zweifel im Anschluss an die Gestaltung dieser Doctrin in den späteren Phasen ihrer Entwickelung, wo der Gedanke einer über das Empirische hinausgehenden Vollkommenheit immer mehr gegen den der Allgemeinheit zurücktrat, das Allgemeine immer mehr als gesondert von dem Individuellen erschien und das Ideal weniger für realisirbar galt.) Offenbar hat ausser den von Aristoteles angegebenen Elementen die eleatische (megarische) Lehre von dem Sein auf die Entstehung der Ideenlehre eingewirkt. Eine systematische, durchaus widerspruchslose Darstellung der platonischen Ideenlehre zu geben, wird nicht möglich sein, da Platon auch in Betreff dieser seiner Hauptlehre verschiedene Phasen durchgemacht hat.

In Platons Dialog Phädrus wird die Ideenlehre in symbolischer Form angedeutet, jedoch so, dass unzweifelhaft der Verfasser des Dialogs selbst dieselbe

auch in gedankenmässiger Form besass, aber die wissenschaftliche Darstellung und Begründung derselben hier nicht giebt. An einem Orte jenseits des Himmelsgewölbes thronen nach dem Mythus im Phädrus (p. 247 f.) die reinen Wesenheiten, die Ideen, insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Wissenschaft etc. Diese sind farblos, gestaltlos, keinem Sinne erfassbar, sondern nur der Betrachtung durch den *νοῦς* zugänglich. Die Erhebung zur Erkenntniss der Ideen schildert Platon als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Orte. Im Sympos. (p. 211 f.) bestimmt Platon die Idee des Schönen im Gegensatz zu den schönen Einzelobjecten in einer Weise, die sich auf das Verhältniss einer jeden Idee zu den ihr zugehörigen Einzelwesen übertragen lässt. Im Unterschiede von den *καλὰ σώματα, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα* nennt er die Idee des Schönen *αὐτὸ τὸ καλόν*, und giebt ihr die Prädicate: *εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον*. Dieses Schöne an sich ist ewig, weder entstehend, noch vergehend, weder wachsend, noch abnehmend, durchaus sich selbst gleichbleibend (*κατὰ ταὐτὰ ἔχον, μονοειδές, ἀεὶ ὄν*), nicht in einer Beziehung zwar schön, in einer andern aber hässlich, nicht jetzt schön, zu einer andern Zeit aber nicht, nicht im Vergleich mit einem Objecte schön, im Vergleich mit einem andern aber hässlich, nicht an einem Orte schön oder gewissen Personen als schön erscheinend, an einem andern Orte aber oder für Andere hässlich. Auch kann es nicht durch die Phantasie vorgestellt werden, wie ein körperliches Ding; es ist auch nicht ein (subjectiver) Begriff (*λόγος*) oder ein Wissen (*οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη*): es ist nicht in irgend einem andern Objecte, nicht in einem lebenden Wesen, nicht auf Erden, nicht im Himmel, sondern es existirt an und für sich substantiell (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ*). Alles andere Schöne hat Theil an ihm (*ἐκείνου μετέχει*). Nach Rep. p. 523 ff. veranlassen uns diejenigen sinnlich wahrnehmbaren Objecte, welche in der einen Beziehung als klein, in einer andern als gross etc., überhaupt als mit Prädicaten, die einander entgegengesetzt sind, behaftet erscheinen, die Vernunft zur Betrachtung mit herbeizurufen; diese löst den Widerspruch durch Trennung der vereinigt (als ein *συγκεχυμένον*, concretum) erscheinenden Glieder des Gegensatzes, so dass sie einerseits das Grosse für sich als Idee setzt, andererseits das Kleine, überhaupt die beiden Entgegengesetzten gesondert (*τὰ δύο κεχωρισμένα*) denkt. Aehnlich lauten die Erklärungen im Phädon (p. 102): Simmias ist gross im Vergleich mit Sokrates, klein im Vergleich mit Phädon, aber die Idee der Grösse und auch die Eigenschaft der Grösse ist niemals zugleich Kleinheit, sondern die Idee bleibt stets, was sie ist, und die Eigenschaft bleibt dies entweder auch oder hört auf zu bestehen. (Unter den Ideen objective, d. h. allgemein und nothwendig giltige Vorstellungen zu verstehen und so die Lehre Platons schon der Kants anzunähern, wie manche Neuere es thun, verbieten entschieden Stellen wie die eben erwähnte des Symposion.)

Ideen giebt es nun von Allem, was ist; denn nur dadurch existirt etwas, dass es Theil hat an der Idee, demnach haben wir nicht nur Ideen von den guten und schönen Dingen anzunehmen, sondern auch von allen Gegenständen der Natur, auch von Feuer und Wasser, und den Producten der Kunst, z. B. von Stuhl, Tisch. (Rep. X, p. 596 a f: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. — Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ τι βούλει τῶν πολλῶν. οἷον εἰ θέλεις πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. — Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης.*) Ferner existiren von den Eigenschaften: Grösse, Kleinheit, Aehnlichkeit, Vielheit, Einheit, Gesundheit u. s. w. Ideen, und Platon verfährt nach der einen Seite hin nur consequent, wenn er auch Ideen von niedrigen und geringfügigen Dingen, z. B. Haaren, Koth, Schmutz, statuirt (Parmen. p. 130) und schliesslich sogar von dem Schändlichen und Schlechten (Theät. p. 186 a, wo er das *ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταὐτὸν*

καὶ ἕτερον, das *καλὸν καὶ αἰσχρόν*, das *ἀγαθὸν καὶ κακόν* so behandelt, dass sie Ideen haben müssen), indem er freilich mit andern seiner Lehren dadurch in Widerspruch geräth. Nach dem Bericht des Aristoteles nahm Platon (wohl in späterer Zeit) von den Ideen nur von den Naturwesen an (Metaph. I, 9: *πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι*, ib. XII, 3: *οὐ κακῶς ὁ Πλ. ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει*).

Die Idee hat mit den entsprechenden Einzelwesen eine gewisse Gemeinschaft (*κοινωνία*), ist bei ihnen (*παρουσία*). Platon will oder kann jedoch die Art dieser Gemeinschaft (die sich nach dem in der Rep. aufgestellten Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne wie die Gemeinschaft der Sonne mit der Erde durch den sich bis auf die Erde hin erstreckenden Sonnenstrahl vorstellen lässt) nicht näher bestimmen (Phädon p. 100 d: *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγενομένη*, wofür wohl *προςγενομένου* zu lesen ist). Platon nähert sich öfter der Lehre von der Immanenz der Ideen, spricht den Pantheismus oder Monismus aber nicht bestimmt aus. Namentlich hat er nie eine Ableitung der Materie aus dem ideellen Princip versucht.

Den Beweis für die Existenz der Ideen führt er Tim. p. 51 f. (vgl. Rep. V, 474 ff.): wenn wissenschaftliche Erkenntniss und richtige Meinung (*νοῦς* und *δόξα ἀληθής*) zwei verschiedene Erkenntnissarten sind, so giebt es auch an und für sich seiende, nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken erkennbare Ideen (*εἴδη νοούμενα*); wenn aber, wie es Einigen scheint, beide identisch sind, so ist die Setzung von Ideen ein blosses Gerede (*λόγος*, oder etwa: die Idee ist nichts Objectives, sondern bloss ein subjectiver Begriff?), es giebt dann nur Sinnliches. Beide aber sind verschieden nach Entstehung (durch Ueberzeugung; — durch Ueberredung) und Wesen (Sicherheit und Unwandelbarkeit; — Unzuverlässigkeit und Wechsel). Also giebt es auch zwei verschiedene Classen von Objecten: die eine umfasst das sich selbst stets Gleichbleibende, Ungewordene und Unvergängliche, das weder in sich jemals etwas Anderes von irgend woher aufnimmt, noch auch selbst in ein Anderes eingeht (*οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν*); die andere Classe umfasst die Einzelobjecte, die den Ideen gleichnamig (*ὁμώνυμα*) und gleichartig (*ὅμοια*) sind, an bestimmten Orten werden und untergehen und immer in Bewegung sind (*πεφορημένον ἀεί*). Den Unterschied des Wissens von der Wahrnehmung und von der richtigen Meinung begründet genau eingehend der Dialog Theätet. Indem der Dialog Sophistes (p. 248) den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft beilegt, so vollendet sich hierin die in der platonischen Ideenlehre mit der (logisch berechtigten) Anerkennung einer Beziehung des subjectiven Begriffs auf die objective Realität zugleich hervortretende Tendenz zur Hypostasirung oder Substantiirung des Objectiven, das durch den Begriff erkannt wird. Angedeutet ist übrigens diese Lehre auch in anderen Dialogen, so im Phädon und Philebus, wenn da die Ideen die wirkenden Ursachen der Dinge sind, oder der höchsten Ursache Weisheit und Vernunft zugeschrieben wird. Man braucht demnach nicht der Ansicht beizustimmen, die Lehre von dem Bewegtsein der Ideen oder von den Ideen als Kräften rühre erst von Schülern des Platon her.

Der Mythus, der das Seiende in der Form des Werdenden und das Psychische in der Form des sinnlich Wahrnehmbaren erscheinen lässt, ist ein Erleichterungsmittel der subjectiven Auffassung und zugleich ein nothwendiges Element der poetisch-philosophischen platonischen Darstellung; aber nur die dialektische Methode ist die dem Inhalt adäquate Weise der reinen philosophischen Erkenntniss. Die gleichnissmässige oder mythische Darstellung ist bei dem Ideellen selbst möglich, bei seinem Verhältniss zum Sinnlichen für Platon insofern nothwendig, als er

dieses Verhältniss um des (wie Deuschle sagt) „nicht genetischen, sondern ontischen" (ontologischen) Charakters seiner Ideenlehre willen nicht in rein wissenschaftlicher Form auffassen konnte; bei dem Sinnlichen als Solchem aber ist die Erkenntniss und Darstellung nicht eine bildliche, sondern eine wahrscheinliche. Die letztere versteht Platon unter den *εἰκότες μῦθοι* Tim. p. 59 u. ö., welche, wie er glaubt, auf dem Gebiete der Naturbetrachtung genügen müssen, während die Dialektik in aller Strenge auf dem Gebiete der Ethik und auf dem der Erkenntniss- und Ideenlehre Anwendung finde. (Um jenes Charakters willen, den Platon der Naturbetrachtung zuschreibt, eignet sich zu ihrer Mittheilung der fortlaufende Vortrag; aus diesem Grunde konnte und musste diese Form, welche bei den Pythagoreern bestehen mochte, auch Platon im Dialog Timäus genügen.)

Zur Erforschung des Wesens der Dinge kann nach dem Dialog Kratylus die Betrachtung der Worte darum nicht dienen, weil die Sprachbildner das wahrhafte, bleibende Wesen nicht genügend gekannt haben, sondern zu sehr bei der volksthümlichen Ansicht stehen geblieben sind, welche später Heraklit auf ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht hat, und die doch in der That nur von dem Sinnlichen gilt, nämlich dass Alles in beständiger Bewegung sei.

Der Eros, welcher danach strebt, das Endliche, das Sterbliche zu dem Unendlichen, dem Unsterblichen zu erhöhen und, als Zeugungstrieb, selbst Dauerndes zu erzeugen, ist der philosophische Trieb, das Begehren, die Wahrheit zu besitzen. Das Mittel, sie zu erlangen, ist die Dialektik, welche von vornherein nichts ist als Gesprächskunst. Da aber durch diese Kunst die Wahrheit gefunden wird, so ist die Dialektik schliesslich die Wissenschaft von dem wahrhaft Seienden, die Wissenschaft der Ideen (Phil. p. 58 a: *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* ist die *περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς — γνῶσις* und die *μακρῷ ἀληθεστάτη*). Die beiden Erkenntnisswege, die zusammen das dialektische Verfahren ausmachen, bezeichnet Platon (Phädr. 265 f.) als das zusammenschauende Zurückführen der Individuen aus ihrem Getrenntsein auf die Einheit des Wesens einerseits und andererseits das Zerlegen der Einheit in die Vielheit gemäss der natürlichen Gliederung. Der erste Erkenntnissweg findet sein Ziel in der Definition als der Erkenntniss des Wesens (und demgemäss nennt Platon Rep. p. 534 b denjenigen einen Dialektiker, der den Wesensbegriff erfasse, *τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*, vgl. VII, p. 537 c: *ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μή, οὔ*); der zweite ist die Eintheilung des Genus-Begriffs in seine Artbegriffe. Rep. VI, p. 510, VII, p. 533 stellt Platon einander entgegen eine Deduction, die aus gewissen allgemeinen Voraussetzungen, welche jedoch nicht gerade die höchsten und principiellen seien, Anderes, welches durch dieselben bedingt sei, ableite, und andererseits die Erhebung zu dem Unbedingten (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*, welches Princip, weil es selbst das schlechthin Höchste ist, nicht mehr als Grundlage für eine fernere Erhebung dient) und zwar vermittelst der Aufhebung blosser Voraussetzungen; jenes Verfahren herrsche in der Mathematik, dieses in der Philosophie. Im Phädon (p. 101 d) wird auch bei der philosophischen Forschung ein vorläufiges Schliessen aus *ὑποθέσεις* als berechtigt anerkannt; dann aber soll wiederum über eben diese Voraussetzungen Rechenschaft gegeben werden, indem sie selbst aus allgemeineren, mehr principiellen abgeleitet werden, bis endlich die Forschung in dem schlechthin höchsten, durch sich selbst gesicherten Gedanken, dem *ἱκανόν*, ihren Ruhepunkt finde.

Zusammenfassend schematisirt Platon Rep. 509 ff. und 533 f. in folgender Weise:

A. Objecte.

Νοητὸν γένος (οὐσία).		Ὁρατὸν γένος (γένεσις).	
Ἰδέαι.	Μαθηματικά.	Σώματα.	Εἰκόνες.

B. Erkenntnissweisen.

Νόησις.		Δόξα.	
Νοῦς (νόησις) oder (in specieller Bezeichnung) ἐπιστήμη.	Διάνοια.	Πίστις.	Εἰκασία.

Das höchste Erkenntnissobject (*μέγιστον μάθημα*) ist die Idee des Guten (Rep. VI, 505 a ff.). Sie ist das Oberste im Bereiche der *νοούμενα* und schwer erkennbar; sie ist die Ursache aller Wahrheit und Schönheit. Sie verleiht das Sein und die Erkennbarkeit den Objecten der Erkenntniss und dem Geiste die Erkenntnisskraft. Sie steht noch über der Idee des Seins. Rep. VI, p. 509 b: *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι* (das Erkanntwerden) *φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν* (das Sein, prädicativ gedacht) *ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (die Idee des Guten verleiht, wie die Erkennbarkeit, so auch das Sein, obschon die Güte nicht Sein ist, sondern die Idee „Sein" noch überragt). Die Güte ist der Grund der Existenz und Erkennbarkeit; Alles, was existirt und erkennbar ist, hat von Gott, welcher gleich ist mit der Idee des Guten, seine Existenz und Erkennbarkeit darum empfangen, weil er erkannt hat, es sei besser, dass es existire, als dass es nicht existire (vgl. Phädon p. 97 c). Sofern unter dem „Sein" im Unterschied von der Erkenntniss das objective Sein oder die erkennbare Wirklichkeit, *ἀλήθεια*, zu verstehen ist, ist dieses Sein nicht das Allgemeinste, sondern steht dem Guten auch an Allgemeinheit nach. Im Philebus (p. 22) wird die Idee des Guten mit der göttlichen Vernunft identificirt. Nach dem Zusammenhang der platonischen Lehre muss sie der Weltbildner (*δημιουργός*) sein, der (nach Tim. 28 ff.) als das schlechthin Gute auf die Ideen (d. h. auf sich selbst und die übrigen Ideen) hinschauend alles Werdende nach Möglichkeit zum Guten gestaltet. Freilich ist das Verhältniss der übrigen Ideen zu der Idee des Guten oder zu der Gottheit bei Platón nicht klar auseinandergesetzt und bringt mancherlei Schwierigkeiten mit sich.

Von der durch Aristoteles bezeugten Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen finden sich gewisse Spuren in einzelnen späteren Dialogen, zumeist im Philebus, in welchem die Ideen als *ἑνάδες* oder *μονάδες* bezeichnet werden, offenbar weil jede Classe von Dingen nur eine Idee hat, und (in pythagoreisirender Weise) *πέρας* und *ἄπειρον* als Elemente der Dinge gelten; mit dieser Doctrin ist verwandt die Unterscheidung der Elemente der Weltseele im Timäus und des *ταὐτὸν* und *θάτερον* im Sophistes. Nach den aristotelischen Berichten (Metaph. I, 6; XIV, 1, 1087 b 12 u. ö., ferner in den Fragmenten der Schriften de bono und de ideis), wie auch nach Hermodorus (bei Simplic. zur arist. Physik fol. 54 b und 56 b) statuirte Platon zwei Elemente (*στοιχεῖα*) der Ideen und alles Seienden überhaupt, nämlich ein formgebendes (*πέρας*) und ein formempfangendes, an sich selbst formloses (*ἄπειρον*); das *ἄπειρον* aber (welches schon die Pythagoreer in ihrer Zahlenspeculation dem *πεπερασμένον* entgegengestellt hatten) zerlegte Platon in eine Zweiheit, nämlich das Grosse und Kleine (oder Mehr und Minder). In jeder

Classe von Objecten (Ideen, Mathematisches, Sinnliches) scheint Platon ein formgebendes und ein formempfangendes Element angenommen und die betreffenden Objecte selbst als das Dritte, aus beiden Gemischte (*μικτόν*) betrachtet zu haben. In den sinnlichen Dingen ist ihm, wie es scheint, das *ἄπειρον* die im Timäus beschriebene Materie, und das *πέρας* die Gestalt und Qualität; in der Weltseele ist das *πέρας* das einheitliche, sich gleich bleibende (*ταὐτὸν*) und untheilbare (*ἀμερές*) Element, das *ἄπειρον* das verschiedenartige (*θάτερον*) und theilbare (*μεριστόν*); in den Zahlen und geometrischen Gebilden und in den Ideen ist das *πέρας* die Einheit (*ἕν*), und von dem *ἄπειρον* werden wiederum mehrere Arten unterschieden: als unbestimmte Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*) ist das Grosse und Kleine das formempfangende Element oder Substrat (die *ὕλη*), woraus durch das *ἕν* die Zahlen gebildet werden; lang und kurz, breit und schmal, hoch und niedrig sind die Arten des Grossen und Kleinen, aus denen das einheitliche formgebende Princip die Linien, Flächen und Körper erzeugt (Arist. Metaph. XIII, 9). Aus dem Einen und dem in die Zweiheit (das Grosse und Kleine) zerlegten *ἄπειρον* entstehen, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6), auf eine naturgemässe Weise (*εὐφυῶς*) die Zahlen; die Ableitung der Ideen aber aus denselben ist durch deren Reduction auf Zahlen bedingt. Von diesen (Ideal-) Zahlen unterschied Platon die mathematischen, welche zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte stehen. Die Idealzahlen scheinen von Platon wesentlich im Sinn einer Bezeichnung der höheren oder geringeren Allgemeinheit und, was von ihm hiermit gleichgesetzt wurde, des höheren oder geringeren Werthes angewandt worden zu sein, sie haben zu einander ein Verhältniss der Abfolge (ein *πρότερον καὶ ὕστερον*) und sind nicht addirbar (*ἀξύμβλητοι*). Das *ἕν* identificirte Platon mit der Idee des Guten (nach dem Zeugniss des Aristoteles bei Aristox. Harm. Elem. II, p. 30 Meib., vgl. Arist. Metaph. I, 6 und XIV, 4).

§ 42. Die Welt (*ὁ κόσμος*) ist nicht ewig, sondern geworden; denn sie ist sinnlich wahrnehmbar und körperhaft. Die Zeit ist zugleich mit der Welt geworden. Die Welt ist das Schönste von allem Entstandenen; sie ist von dem besten Werkmeister als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes geschaffen. Die neben Gott existirende an sich schlechthin unbestimmte Materie (die ein Nichtseiendes ist) nahm zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten an, bis Gott, der schlechthin Gute und Neidlose, als Weltbildner hinzutrat und Alles zum Guten umschuf. Er bildete zuerst die Weltseele, indem er aus zwei einander entgegengesetzten Elementen, von denen das eine untheilbar, sich selbst gleichbleibend, das andere theilbar und veränderlich war, eine dritte, mittlere Substanz schuf, diese drei sodann zu einem Ganzen vereinigte und dasselbe nach harmonischen Verhältnissen räumlich ausbreitete. Dann fügte er der Seele den Körper der Welt ein. Indem er zu der gestaltlosen, chaotischen Materie Ordnung und Maass hinzubrachte, so nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten an, und es ward aus kubisch geformten Elementen die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer; zwischen beide traten wie Mittelglieder einer geometrischen Progression das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaëders haben, und die

Luft, deren Elemente oktaëdrisch geformt sind. Das Dodekaëder hat Bezug auf die Form des Weltalls. In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ekliptik das andere, veränderliche Element.

Der Weltseele analog ist der göttliche Theil der menschlichen Seele gebildet, der im Haupte seinen Sitz hat (*τὸ θεῖον, τὸ λογιστικόν* oder *νοητικόν*). Das erste, untheilbare Seelenelement ist bei dem Menschen, wie in der Welt, Träger der vernünftigen Erkenntniss, das andere Element Träger der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Mit der im Haupte wohnenden Seele sind bei dem Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Platon zwar im Phädrus als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistirend zu denken scheint, im Timäus aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. Diese sind: das Muthartige (*τὸ θυμοειδές*, der Zornmuth, die Neigung zur Abwehr), und: das Begehrliche (*τὸ ἐπιθυμητικόν*, die Neigung zu sinnlichem Genuss und zum Erwerb von Genussmitteln). So gleicht die gesammte Seele der zusammengefügten Kraft eines Führers und zweier Rosse. Die begehrliche Seele kommt auch den Pflanzen, der Muth auch den (edleren) Thieren zu.

Die Seele in allen ihren Theilen (nach dem Phädrus) oder die erkennende Seele allein (nach dem Timäus) hat vor ihrer Verbindung mit dem Leibe schon existirt und ist unsterblich. An diese Lehre knüpft Platon theils die sittliche Ermahnung, durch ein reines und vernunftgemässes Leben die einzig mögliche Rettung vom Bösen zu suchen, theils die „wahrscheinlichen Reden“ von einer Wanderung der Seele durch Menschen- und Thierleiber während einer zehntausendjährigen Weltperiode, von den Läuterungen der bürgerlich Rechtschaffenen, von den vorübergehenden Strafen der heilbaren Sünder und der ewigen Verdammniss der unheilbaren Frevler, und von der Seligkeit derer, die vorzüglich rein und gottgefällig gelebt haben.

Ueber die platonische Gotteslehre handeln (ausser den Herausgebern und Commentatoren des Timäus und den Historikern der griechischen Philosophie) insbesondere noch: Marsilius Ficinus, theologia Platonica, Florent. 1482. Pufendorf, de theol. Plat., Leipz. 1653. Oelrichs, doct. Pl. de deo, Marburg 1788. Theoph. Hartmann, de diis Tim. Pl., Breslau 1840. Krische, Forschungen I, S. 181—204. J. Bilharz, ist Platons Speculation Theismus? Carlsruhe und Freiburg 1842. Ant. Erdtman, de deo et ideis, Münster 1853. H. L. Ahrens, de duodecim deis Pl., Hann. 1864. G. F. Rettig, *αἰτία* im Philebus, die persönl. Gottheit des Platon, oder: Platon kein Pantheist, Bern 1866 (s. auch oben S. 144), de pantheismo, quem ferunt Platonis, comment. I., Bernae 1875. Karl Stumpf, Verhältniss des pl. Gottes zur Idee des Guten, in der Z. f. Philos. 54, H. 1 u. 2, Halle 1869 (auch bes. abgedr.). Joann. Hennesy, de deo Platonis, diss., Monast. 1872. B. Pansch, de deo Platonico, Götting. 1876. Al. Spielmann, Platons Pantheismus, Brixen 1877. Vgl. auch die oben zu § 41 angeführten Schriften über Platons Ideenlehre.

Ueber Platons Naturlehre handeln die Herausgeber und Uebersetzer des Timäus; aus dem Alterthum ist die Uebersetzung des Chalcidius nebst dem Commentar theilweise erhalten, verfasst im vierten Jahrh. nach Chr., edirt Paris 1520, Lugd. Bat. 1617,

ferner edirt durch Joh. Alb. Fabricius bei seiner Ausgabe der Werke des Hippolytus, Hamb. 1718, durch Mullach, zusammen mit Ciceros Uebersetzung eines Abschnittes des Tim., im 2. Bande seiner Fragmenta philos. Graecorum, Paris 1867, S. 147—258, zuletzt von Joh. Wrobel, Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, Lpz. 1876. Unter den neueren Herausgebern ist Henri Martin (Etudes sur le Timée de Platon, 2 tom., Paris 1841) der bedeutendste. Ferner handeln darüber: Aug. Boeckh, de Platonica corporis mundani fabrica, conflatis ex elementis geometrica ratione concinnatis, Heidelberg 1809, und: de Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, ibid. 1810, welche beiden Abhandlungen im dritten Bande der gesammten Schriften Boeckhs, hrsg. von F. Ascherson, Leipzig 1866, mit mehrfachen Zusätzen wieder abgedruckt sind: Untersuchungen über das kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppes „kosmische Systeme der Griechen", Berlin 1852. Reinganum, Platons Ansicht von der Gestalt der Erde, in: Zeitschr. f. d. A.-Wissens. 1841, No. 80. J. S. Könitzer, über Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper n. Platons Timäus, G.-Pr., Neu-Ruppin 1846. Wolfgang Hocheder, das kosmische System des Platon mit Bezug auf die neuesten Auffassungen desselben, Programm, Aschaffenburg 1855; vgl. dagegen Susemihl, in: Jahrb. für cl. Philol. Bd. 75, 1857, S. 598—602. A. Hundert, de Platonis altero rerum principio, Progr., Cleve 1857. Susemihl, zur platon. Eschatologie und Astronomie, in: Philologus, Jahrg. XV, 1860, S. 417—434. G. Grote, Platons doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristoteles' Comment upon that doctrine, London 1860, deutsch v. Jos. Holzamer, Prag 1861; vgl. darüber Heinr. v. Stein in den Gött. Anz. 1862, S. 1438, Friedr. Ueberweg in der Zeitschr. f. Philos., Bd. XLII. 1863, S. 177—182, und besonders Boeckh im dritten Bande seiner gesammelten kleinen Schriften, 1866, S. 294—320. Felix Bobertag, de materia Pl. quam fere vocant meletemata, Breslau 1864. K. Göbel, de coelestibus apud Plat. motibus, G.-Pr., Wernigerode 1869. H. Siebeck, Platons Lehre v. d. Materie, in: Untersuchungen zur Philos. d. Griech., Halle 1873, S. 64—136. F. S. Petz, Kosmos u. Psyche od. philosoph. Untersuchungen üb. d. Welt u. d. Seele, üb. deren Wesen, Ursprung, Bestimmung u. Dauer, mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles u. Thomas v. Aquin, Mainz 1879. J. Dupuis, le nombre géométrique de Platon, Par. 1881, ferner in: Annuaire des études grecs 1885, S. 218—255, u. III. Mémoire, Par. 1885. Fr. Hultsch, d. geometr. Zahl in Pl.s VIII. B. vom Staat, in: Zeitschr. f. Math. u. Phys. 1882, Heft 2, S. 41—61.

Ueber Platons Seelenlehre handeln: Aug. Boeckh, über die Bildung der Weltseele im Timäus, in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. III, 1807, S. 1—95, wieder abg. und mit einer Beilage versehen im 3. Bande der ges. kl. Schr., Leipz. 1866, S. 109—180. Herm. Bonitz, disput. Plat. II. de an. mund. elem. (s. o. zu § 41). F. Ueberweg, über die platonische Weltseele, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. IX, 1853, S. 37—84. Franz Susemihl, platon. Forschungen, III, in: Philologus, Supplementband II. Heft 2, 1861, S. 219—250. Chaignet, de la psychologie de Platon, Paris 1862. J. P. Wohlstein, Materie und Weltseele in dem platonischen System, Inaug.-Diss., Marburg 1863. Hartung, Auslegung des Märchens von der Seele, Erfurt 1866. Jos. Steger, platon. Stud. III, die platon. Psychol., Innsbruck 1872. Mart. Wohlrab, quid Platon de animae mundanae elementis docuerit, G.-Pr., Dresden 1872. T. Wildauer, ob Platon ein Begehrungsvermögen angenommen habe, in: Philos. Monatsh., Bd. IX, Berl. 1873, S. 229 bis 245. Jacobi, kurze Darstellung der platon. Seelenlehre, G.-Pr., Emden 1873. E. Trommershausen, Darstellung und Beurtheilung der Ansicht Platons über das Wesen der Seele und ihr Verh. zum Leibe, Leipz. Diss., Bonn 1873. *Παπαμάρκας, π. τῶν τριττῶν εἰδῶν τῆς ψυχῆς παρὰ Πλάτωνα*, Lpz. 1875. V. Perathoner, zur Würdigung der Lehre v. d. Seelentheilen in der platon. Psychologie, G.-Pr., Innsbruck 1875. Petr. Meyer, *ὁ θυμός* ap. Aristotelem Platonemque, Bonn 1876. C. A. Funcke, Platons L. v. d. Seelenvermögen, Paderborn 1878. T. Wildauer, d. Psychol. d. Willen. b. Sokrat., Pl. u. Aristot. II. Th.: Platons Lehre vom Willen, Innsbruck 1879. P. Gregoriades, *Π. ἀθανασίας τῆς ψυχῆς κατὰ Πλάτωνα, ἐν Ἀθήναις* 1880. R. D. Archer-Hind, on some difficulties in the Platonic psychology, in: Journal of philology, X, 1881, S. 120 bis 131.

Ueber die platonische Unsterblichkeitslehre nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der Präexistenz und Wiedererinnerung handeln: Joach. Oporinus, histor. crit. doctr. de immortalitate, Hamb. 1735, S. 185 ff. Chr. Ernst von Windheim, examen argumentorum Pl. pro immort. animae hum., Gött. 1749. Moses Mendelssohn, Phädon, Berlin 1764 u. ö. Gust. Friedr. Wiggers, examen argum. Pl. pro imm. animi hum., Rostock 1803. Heinr. Kunhardt, üb. Pl. Phädon, Lübeck 1817. Christian Wilh. Hildebrand, G.-Pr., Düsseldorf 1826. Adalbert Schmidt, argum. pro imm. anim., Halae 1827; Platons Unsterblichkeitslehre, Progr., Halle 1835. J. W. Brant,

über die *ἀνάμνησις*, Brandenburg 1832. C. F. Hermann, de immortalitatis notione in Plat. Phäd., ind. lect., Marb. 1835; de partibus animae immortalibus sec. Platonem, ind. schol., Gott. 1850. Ludw. Hase, Pr., Magdeburg 1843. J. A. Chr. Voigtländer, de animorum praeexistentia, Diss., Berlin 1844. Geo. Ferd. Rettig, über Platons Phädon, Bern 1845. K. Ph. Fischer, Pl. de immort. an. doctr., Erlang. 1845. Herm. Schmidt, G.-Pr., Wittenb. 1845; Halle 1850—52; zur Kritik u. Erkl. v. Pl.s Phädon, im Philol. V, 1850, S. 710 ff.; Zeitschr. f. Gymn.-Wesen II, 1848, Heft 10 und 11, VI, 1852, Heft 5, 6, 7: Pl.s Phädon erkl., G.-Pr., Wittenberg 1854. Franz Susemihl, in: Philologus, V. 1850, S. 385 ff.; Jahns Jahrb., Bd. 73, 1856, S. 236—240: Philologus XV. und Suppl.-Bd. II (s. o.). Moritz Speck, G.-Pr., Breslau 1853. L. H. O. Müller, die Eschatologie Platons und Ciceros im Verhältniss zum Christenthum, G.-Pr., Jever 1854 (auch Bremen 1856). Bucher, Pl. spec. Bew. f. d. Unsterbl. der menschl. Seele, Inaug.-Diss., Gött. 1861. Drosihn, die Mythen über Prä- und Post-Existenz, G.-Pr., Cöslin 1861. K. Silberschlag, die Grundlehren Platons über das Verhältniss des Menschen zu Gott und das Leben nach dem Tode in ihrer Beziehung zu den Mythen des Alterthums, in: Dtsch. Mus. 1862, No. 41. Alb. Bischof. Pl.s Phäd., eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung u. Beurtheilung des Gesprächs, Erlangen 1866; vgl. dazu Fr. Mezger, in: Zeitschr. f. luth. Th., 1868, Heft 1, S. 70—86. E. Gloël, de argumentorum in Plat. Phädone cohaerentia, G.-Pr., Magdeburg 1868. Ant. Bölke, über Platons Beweise für die Unsterbl. der Seele, Diss., Rostock und Berlin 1868, auch G.-Pr., Fulda 1870. Paul Zimmermann, die Unsterblichkeit der Seele in Platons Phädon, Dissert., Leipz. 1869. J. M. Knaus, die Beweise für die Unsterblichkeit im platon. Phädon, kritisch beleuchtet, Kantonssch.-Pr., Bern 1870. Fr. Schedle, über die Unsterblichkeitsl. Platons, G.-Pr., Triest 1871. G. Schaub, Zusammenstell. und Beurthlg. d. Beweise f. d. Unsterblichkeit der Seele, welche in Platons Phädon entwickelt werden, G.-Pr., Spandow 1872. Franc. Winiewski in zwei Progr. zu den Lectionsverz. d. Ak. z. Münster 1872. Deichert, Platons Beweise f. d. Unsterblichkeit d. S., Realsch.-Pr., Nordhausen 1874. G. Teichmüller, Platon, von d. Unsterblichkeit der S., in: Stud. z. Gesch. d. Begr., Berl. 1874, S. 107—222, u. in: Literar. Fehden, II, S. 135—178. E. Seifert, Platons Beweise f. d. Unsterblichkeit der Seele im Phaidon, Budweis 1875. Friedr. Bertram, d. Unsterblichkeitsl. Platons, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 72, 1878, S. 185—222, Bd. 73, S. 32—64. A. Vera, Platone e l'immortalità dell' anima, Napoli 1881.

Platon eröffnet die Darstellung seiner Physik im Tim. (p. 28 ff.) mit der Erklärung, dass sich, da die sichtbare Welt die Form der *γένεσις*, nicht der *οὐσία* trage, auf diesem Gebiete nichts absolut Gesichertes, sondern nur Wahrscheinliches (*εἰκότες μῦθοι*) aufstellen lasse. Die Form der Naturerkenntniss ist nach ihm nicht die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) oder Wahrheitserkenntniss (*ἀλήθεια*), sondern der Glaube (*πίστις*). Platon sagt Tim. p. 29 c: *ὅ τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* In der Physik geht man nur einem Vergnügen nach, das man nicht zu bereuen braucht, treibt ein verständiges und passendes Spiel (Tim. p. 59 cd). Von dem Wahrscheinlichen gilt, was Platon im Phädon p. 114 d sagt: dass sich dieses genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt nicht einem verständigen Mann, dass es jedoch entweder so oder nahezu so damit stehe (*ὅτι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα*), das ist allerdings anzunehmen.

Platon wirft (Tim. p. 28 a) die Doppelfrage auf, ob die Welt immer war, ohne einen Ursprung des Werdens zu haben, oder ob sie geworden sei, anfangend von irgend einem Ursprung her, und giebt zur Antwort, um der Sichtbarkeit der Welt willen sei das Zweite, nicht das Erste anzunehmen. Gottes Güte ist der Grund der Weltbildung. Phädrus p. 247 a: der Neid steht ausserhalb des göttlichen Chors. Timäus p. 29 e: *ἀγαθὸς ἦν* (*ὁ δημιουργός*, der höchste Gott, der Bildner der Welt), *ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τούτου δ'ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.* (Vergl. auch Arist. Metaph. I, 2, p. 983, b, 2. Doch involvirt auch die von Platon und Aristoteles bekämpfte Vorstellung des Götterneides, sofern in diesem die Reaction der allgemeinen Ordnung gegen jegliches individuelle Uebermaass vorgestellt wird, ein sitt-

lich-religiöses Element.) Darum heisst es auch, dass die Welt das Beste unter dem Gewordenen ist, wie ihr Urheber unter dem Ewigen, sie ist durch göttliche Vorsehung ein beseeltes, vernünftiges Wesen (*ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε*, Tim. 30 a), ja sie wird selbst ein seliger Gott genannt (Tim. p. 34 b), und zum Schluss des Timäus steht der Satz, in dem wir zugleich das Resultat der in dem Dialog vorgetragenen Lehre sehen: *μέγιστός τε καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.*

In der weltbildenden Vernunft ist die Zweckmässigkeit der Welt, in der Materie dagegen sind die Nothwendigkeitsursachen begründet. Die mechanischen Ursachen sind nur *ξυναίτια* der Zweckursachen, sie werden in die letzteren aufgenommen, so dass der teleologische Gesichtspunkt stets vorwaltet.

Die Ideen sind unwandelbar, sich selbst gleich, nur durch das Denken zu erfassen; in der Erscheinungswelt findet das Werden statt, und sie ist sichtbar; neben beiden steht noch ein *τρίτον γένος*, das schwierig und dunkel ist, nämlich die Materie, von Platon selbst nicht *ὕλη* genannt, sondern nur mit der *ὕλη* der Handwerker verglichen. Es ist dieses *γένος* gestaltlos, also unbegrenzt, weder mit dem Denken noch mit dem Wahrnehmen (weder ein *νοητόν* noch ein *αἰσθητόν*), sondern nur durch einen unechten Schluss (*λογισμῷ τινι νόθῳ*) zu erfassen. Platon meint die Natur desselben am besten zu bezeichnen, wenn er es den Schooss alles Werdens (*πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη*, auch *δεξαμενή*) nennt. Es ist diese Materie die Mutter alles sinnlich Wahrnehmbaren, aber nicht als Erde oder Luft, nicht als Wasser oder Feuer zu bestimmen, sondern sie ist eine Masse, die sich formen lässt (*ἐκμαγεῖον*), ein Wesen, das Alles aufnimmt (*πανδεχές*), das bewegt und gestaltet wird von dem Eindringenden (*κινούμενον καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων*). Nach dieser Beschreibung im Timäus (49 a ff., vgl. 30 a) muss man dieses dritte *γένος* als eine chaotische Masse auffassen. Andererseits legen Stellen die Erklärung nahe, dass dieses dritte *γένος* der Raum sei, wenn es geradezu *γένος τῆς χώρας* genannt wird (Tim. 52 a), oder wenn die Dinge in ihm nicht aus ihm gebildet werden (*ἐν ᾧ γίγνεσθαι, ἐκτυποῦσθαι*, Tim. 50 c f., und nicht *ἐξ οὗ*). So fassen namentlich Zeller und Siebeck die Lehre Platons, hierin dem Aristoteles folgend, der (Phys. IV, 2, vgl. ib. IV, 7) berichtet, nach Platon im Timäus seien *ὕλη* und *χώρα* identisch. Stimmt man dieser Erklärung bei, und sie ist die haltbarere, so muss man viele, die Materie betreffende Stellen des Timäus mythisch verstehen.

Indem die Materie (als *δεξαμενή*) geordnete Gestalten annahm, entstanden zunächst die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Zwischen den beiden Aeussersten: Feuer und Erde, von denen jenes um der Sichtbarkeit, die Erde aber um der Fühlbarkeit der Dinge willen erforderlich war, bedurfte es des Bandes; das schönste Band aber liegt in der Proportion, und die Proportion muss eine zweifache sein, da es sich um Körper handelt. Bei ebenen Figuren nämlich genügt ein Mittelglied; es hat z. B. das Quadrat, das doppelt so gross, wie ein gegebenes, ist, eine durch die Proportion $1 : x = x : 2$, wo $x = \sqrt{2}$, bestimmte Seitenlänge, wenn die Seite des gegebenen $= 1$ gesetzt wird, und dieses gegebene Quadrat, dessen Inhalt $= 1 . 1$ ist, verhält sich zu dem Rectangel, dessen eine Seite $= 1$, dessen andere Seite $= \sqrt{2}$ und dessen Inhalt demgemäss $= 1 . \sqrt{2}$ ist, wie dieses sich zu dem Quadrat verhält, dessen Inhalt $= \sqrt{2} . \sqrt{2} = 2$ ist. Bei Körpern aber sind zwei Mittelglieder erforderlich; der Cubus, dessen Inhalt $= 2$, hat eine durch die beiden Proportionen: $1 : x = x : y$, und $x : y = y : 2$, wo $x = 2^{\frac{1}{3}}$ und $y = 2^{\frac{2}{3}}$, bestimmte Seitenlänge, und der Cubus, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 1$, verhält sich zu dem Parallelepipedum, dessen Inhalt $= 1 . 1 . 2^{\frac{1}{3}}$, wie dieses sich zu dem

Parallelepipedum $= 1 . 2^{\frac{1}{3}} . 2^{\frac{1}{3}}$ verhält, und in demselben Verhältniss steht wiederum dieses letzte zu dem Cubus, dessen Inhalt $= 2^{\frac{1}{3}} . 2^{\frac{1}{3}} . 2^{\frac{1}{3}} = 2$ ist. Was in diesem Betracht von Quadraten und Cuben gilt, lässt sich auf alle einander ähnlichen Gebilde, freilich auch nur auf solche beziehen. Eine umfassende und genaue Erläuterung aller dieser Verhältnisse giebt Boeckh, s. d. Litter. Es muss sich demnach Feuer zu Luft, wie Luft zu Wasser, und Luft zu Wasser, wie Wasser zu Erde verhalten.

Die Abstände der himmlischen Sphären von einander entsprechen solchen Saitenlängen, auf welchen harmonische Töne beruhen. Die Erde ruht im Mittelpunkte des Weltalls. Sie windet sich um die (adamantene) Stange oder Spille (ἠλακάτη), welche Platon (nach Grote doctrinell, nach Boeckh u. A. mythisch) von dem einen Endpunkte der Weltaxe zum andern hin sich erstrecken lässt; um diese Spille dreht sich in je 24 Stunden das Himmelsgewölbe und auch die Planeten: diese aber haben daneben eine Eigenbewegung, welche durch die um die Spille herumliegenden σφόνδυλοι, die zusammen den Wertel ausmachen, vermittelt wird, indem dieselben zwar an der drehenden Bewegung des Himmels theilnehmen, zugleich aber sich langsamer in entgegengesetzter Richtung drehen; die Erde bleibt unbewegt. Wird die Spille (ἠλακάτη) der Spindel (ἄτρακτος) als unbewegt gedacht (wie Boeckh will), so ist die Erde fest um sie geballt; wird ihr (mit Grote) die vierundzwanzigstündige Drehung zugeschrieben, so darf nicht (mit Grote) der Erde eine Theilnahme an dieser Drehung zuerkannt, sondern die (absolute) Ruhe der Erde muss dann durch eine (relative) Bewegung derselben um die Spille in entgegengesetzter Richtung erklärt werden. Wird der Abstand des Mondes von der Erde = 1 gesetzt, so ist der der Sonne = 2, der der Venus = 3, der des Mercur = 4, der des Mars = 8, der des Jupiter = 9, der des Saturn = 27. Die Schiefe der Ekliptik ist eine Folge der geringeren Vollkommenheit der Sphären unter dem Fixsternhimmel. Nach einer Aussage des Theophrast (bei Plutarch, Plat. qu. 8, vgl. Numa c. 11) soll Platon in seinem Greisenalter nicht mehr der Erde (sondern wohl dem Centralfeuer) die Stelle im Mittelpunkte der Welt zuerkannt haben; diese Erzählung, an sich sehr glaublich, sofern sie auf mündliche Aeusserungen Platons bezogen wird, ist jedoch mit der Thatsache schwer vereinbar, dass auch in den später als die Rep. und der Timäus geschriebenen und nach, wie es scheint, guter Ueberlieferung erst durch Philipp den Opuntier nach Platons Entwurf, der sich in seinem Nachlass fand, ergänzten und edirten Leges noch an der im Timäus enthaltenen Doctrin festgehalten wird. Vgl. Boeckh, das kosm. Syst. des Platon, Berlin 1852, S. 144—150.

Die Seele der Welt ist älter, als der Leib; denn sie ist zur Herrschaft bestimmt, und es geziemt sich nicht, dass das Jüngere über das Aeltere herrsche. Sie muss die Elemente von allen ideellen und materiellen Wesen in sich vereinigen, um alle erkennen zu können (Tim. p. 34 sqq.). Dass das Untheilbare in ihr die Erkenntniss des Unveränderlichen, das Theilbare in ihr die Erkenntniss der sinnlich wahrnehmbaren Objecte ihr möglich mache, sagt Platon Tim. p. 35 sqq.; das dritte, gemischte Element kann auf die mathematische Erkenntniss (oder etwa auf alle einzelnen Erkenntnisse selbst?) bezogen werden. Eben diese Vermögen kommen dem im Haupte wohnenden Theile (λογιστικόν) der menschlichen Seele zu.

Der Annahme dreier Theile der menschlichen Seele (ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν) scheint der Gedanke der Stufenfolge: Pflanze, Thier, Mensch zum Grunde zu liegen (Rep. IV, 441 b; Tim. 77 b); doch ist derselbe von Platon nicht so genau durchgeführt worden, wie später von Aristoteles. Die Vorherrschaft des Muthes charakterisirt die Thraker und Skythen und überhaupt die im Norden wohnenden

Völker, die der Begierde die erwerbslustigen Phöniker und Aegypter, die der Wissbegierde die Hellenen (Rep. p. 435 e bis 436 a).

Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Platon im Phädrus (p. 245) auf die Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Princips aller Bewegung; in der Rep. (X, p. 609) auf das Nichtzerstörtwerden der Lebendigkeit der Seele durch die moralische Schlechtigkeit, welche doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so dass wohl auch nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne; im Phädon endlich (p. 62—107) theils auf das subjective Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntniss ein Streben nach leibloser Existenz, also ein Sterbenwollen sei, theils auf eine Reihe objectiver Argumente. Das erste dieser Argumente stützt sich auf das kosmologische Gesetz des Uebergangs der Gegensätze in einander, wonach, wie die Lebenden zu Todten werden, so die Todten wieder zu Lebenden werden müssen; das zweite auf die Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung (wie im Menon p. 80 ff. auf die Natur des mathematischen und philosophischen Lernens, welches nur durch die Annahme einer Wiedererinnerung an die vor dem irdischen Leben intellectuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung finde, der Beweis der Präexistenz gegründet wird); das dritte auf die Verwandtschaft der Seele als eines unsichtbaren Wesens mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Objecten; das vierte, gegenüber dem Einwand (des Simmias), dass die Seele vielleicht nur die Resultante und gleichsam Harmonie der körperlichen Functionen sei, theils auf die bereits erwiesene Präexistenz der Seele, theils auf ihre Befähigung zur Herrschaft über den Leib, und auf ihre substantielle Daseinsweise, wonach, während eine Harmonie mehr Harmonie sein könne, als die andere, eine Seele nicht mehr noch weniger Seele sei, als jede andere, und die Seele die Harmonie als Eigenschaft an sich tragen könne, sofern sie tugendhaft sei; das fünfte und von Platon selbst für entscheidend gehaltene Argument endlich, gegenüber dem Einwand (des Kebes), dass die Seele vielleicht den Leib überdauere, aber doch nicht schlechthin unzerstörbar sei, auf die unaufhebbare im Wesen der Seele liegende Gemeinschaft derselben mit der Idee des Lebens, so dass die Seele niemals leblos sein könne, eine todte Seele ein Widerspruch sei, mithin Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit ihr zukomme, wobei supponirt wird, dass dasjenige, was, so lange es besteht, seinem Wesen nach nicht todt ist noch todt sein kann, auch niemals aufhören könne zu bestehen; diese Supposition knüpft sich sprachlich an den Doppelgebrauch von *ἀθάνατος* a. in dem Sinne, den der Zusammenhang der Argumentation begründet: nicht todt, b. in dem Sinne, der dem Sprachgebrauche entspricht: unsterblich. — G. Teichmüller sucht zu beweisen, dass Platon die individuelle Unsterblichkeit nicht gelehrt habe, da die ewigen Principien nicht individuell seien, und die Seelen, soweit sie individuell, nicht ewig sein könnten. Hätte aber Platon nicht die individuelle Unsterblichkeit der Seele angenommen, sondern nur ihre Unsterblichkeit, soweit sie an einer Idee oder an der ganzen Ideenwelt schlechthin Theil habe, so hätte er die grosse Anzahl von Beweisen nicht nöthig gehabt, da durch die blosse Existenz der Seele ihre Theilnahme an der Ideenwelt schon gegeben ist. Doch lässt sich nicht leugnen, dass Platon mit seiner Lehre von der individuellen Unsterblichkeit in Schwierigkeiten geräth.

§ 43. In der früheren Periode theilte Platon den Standpunkt der sokratischen Nützlichkeitslehre, und die Lust tritt bei ihm in den Vordergrund. In seinen späteren Dialogen ist das höchste Gut nicht

die Lust, auch nicht die Einsicht allein, sondern die möglichste Verähnlichung mit Gott als dem absolut Guten. Die Tugend der menschlichen Seele ist ihre Tauglichkeit zu dem ihr zukommenden Werke. Sie befasst verschiedene einzelne Tugenden in sich, deren System auf der Gliederung der Vermögen oder Theile der menschlichen Seele beruht. Die Tugend des erkennenden Theiles der Seele ist die Erkenntniss des Guten oder die Weisheit (σοφία), die des muthigen die Tapferkeit (ἀνδρία), welche in der Bewährung der richtigen und gesetzmässigen Vorstellung über das, was zu fürchten und was nicht zu fürchten sei, besteht, indem sich der muthartige Theil der Seele dem erkennenden unterordnet; die dem begehrlichen zugleich mit dem muthigen Theile zukommende Tugend ist die Besonnenheit (Mässigkeit oder Selbstbeherrschung, Selbstbescheidung, σωφροσύνη), welche in der Zusammenstimmung des von Natur Besseren und Schlechteren darüber, welches von beiden herrschen solle, besteht; die Gerechtigkeit endlich (δικαιοσύνη) ist die allgemeine Tugend und besteht darin, dass ein jeder Theil der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle (τὰ αὑτοῦ πράττει). Die Frömmigkeit (ὁσιότης, die im Protagoras als fünfte Tugend neben den vier erwähnten steht) ist die Gerechtigkeit in Bezug auf die Götter. Von der Weisheit zweigt sich ab die philosophische Liebe als das Streben nach gemeinsamer Erzeugung der philosophischen Erkenntniss. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen, sondern an sich selbst als Gesundheit und Schönheit der Seele ist die Tugend erstrebenswerth. Unrecht thun ist schlimmer als Unrecht leiden.

Legt der Timäus dar, wie die Idee des Guten in dem Kosmos zur Darstellung kommt, so die Politie, wie die Idee sich in der menschlichen Gesellschaft zur Erscheinung bringt. Der Staat ist der Mensch im Grossen. Die höchste Aufgabe des Staates ist die Bildung der Bürger zur Tugend. Wenn das Ganze wohlgeordnet ist, wenn jeder das Seine thut zum Wohle des Ganzen, nur dann kommt der Einzelne auch seiner eigenen Bestimmung nach und kann sein Ziel erreichen; so dass der Einzelne allerdings nicht ohne das Ganze in seiner Vollendung gedacht werden kann, aber doch nicht nur wegen des Ganzen existirt und thätig ist. Es findet so die engste Verbindung zwischen Ethik und Politik statt. In dem Idealstaate ist jede der drei Hauptfunktionen der Seele und jede der entsprechenden Tugenden durch einen besonderen Stand vertreten. Die Stände sind: der der Herrscher, dessen Tugend die Weisheit ist, der der Wächter oder Krieger, dessen Tugend die Tapferkeit, der der Handarbeiter und Händler, dessen Tugend die Selbstbescheidung und der willige Gehorsam ist. Bei den Herrschern und Kriegern soll neben der Richtung auf das Wahre und Gute kein individuelles Interesse aufkommen; sie

alle sollen im strengsten Sinne eine einzige Familiengemeinschaft bilden, ohne Ehe, Familie und ohne Privateigenthum. Die Bedingung der Verwirklichung des Idealstaates liegt darin, dass irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen oder die Herrscher recht philosophiren.

In den *Νόμοι* entwirft Platon später die Form eines zweitbesten Staates, der leichter zu realisiren sei; in diesem tritt die Begründung der Bildung der Herrscher auf die Ideenlehre zurück, und auf die mathematische Schulung fällt das Hauptgewicht; die Weise der Götterverehrung steht dem allgemeinen hellenischen Volksbewusstsein näher, und dem individuellen Interesse wird das Zugeständniss der Ehe und des Privateigenthums gemacht.

In dem platonischen Staate findet nur diejenige Kunst eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also neben philosophischen Dramen solcher Art, wie Platons Dialoge selbst es sind, und neben der Erzählung von gereinigten, im sittlichen Sinne umgebildeten Mythen insbesondere Lobpreisungen von Göttern und edlen Menschen; die Kunst aber, welche die aus Gutem und Schlechtem gemischten Erscheinungen nachahmt, bleibt ausgeschlossen. Das Schöne und die Kunst gelangt bei Platon nur in der Unterordnung unter das Gute zur Geltung. Die Schönheit, deren Wesen in der Angemessenheit und Symmetrie liegt, welche aus dem Verhältniss des Begriffs zu der Vielheit der Erscheinungen hervorgeht, ist zwar nicht die höchste Idee, wohl aber die, welche ihren sinnlichen Abbildern den höchsten Abglanz verleiht, indem sie am meisten unter allen Ideen durch dieselben hindurchleuchtet.

Die Erziehung der Jugend ruht auf dem Princip einer stufenweisen Heranbildung zur Erkenntniss der Ideen und zu der entsprechenden Tüchtigkeit, so dass zu den höchsten Stufen nur die Befähigtsten gelangen, die übrigen aber später oder früher zu niederen praktischen Functionen bestimmt werden. Als spätestes Lehrobject ist den Gereiftesten die Erkenntniss der Idee des Guten vorbehalten.

Ueber Platons Ethik und Politik im Verhältniss zum Griechenthum und Christenthum handeln (ausser den oben zu § 41 angeführten Schriften): Grotefend, commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita, ut utriusque tum consensus, tum discrimen exponatur, Gott. 1821. Franz Simon Meixner, Beweis, dass Pl.s Urtheile über Perikles als Ethiker, Politiker u. Rhetor im Gorg., Menon und Phädrus ganz gleich sind, München 1836. Imman. Ogienski, Pericles et Plato, inquis. hist. philos., Inaug.-Diss., Breslau 1837. Adalb. Schmidt, Pl. philos. moralis quomodo cum doctrinae christ. praeceptis concinat, Progr., Halle 1840. K. F. Hermann, die hist. Elemente des platon. Staatsideals, ges. Abh., Gött. 1849, S. 132—159. P. F. Stuhr, vom Staatsleben nach platon., arist. und christlichen Grundsätzen, Theil I, Berlin 1850. Ed. Kretzschmar, der Kampf des Platon um die religiösen und sittlichen Principien des Staatslebens, Leipz. 1852. W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen, Berlin 1856, S. 40 ff. Ed. Zeller, der platon. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, in: v. Sybels hist. Zeitschr., Jahrg. I, 1859, Heft I, S. 108 bis 126, wiederabgedr. in Zellers Vortr. u. Abh. gesch. Inhalts, Leipzig 1865, S. 62—81.

Hildenbrand, Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilos., Leipz. 1860, I, S. 151 ff., 156 ff., 166 ff. S. Lommatzsch, quomodo Pl. et Arist. relig. ac reip. principia coniunxerint, diss. inaug., Berol. 1863. Eman. Grundey, de Plat. principiis ethicis diss. inaug., Berol. 1865. Einen Aufsatz über die Grundzüge der Staatslehre Platons enthalten die von Glaser hrsg. Jahrb. für Gesellschafts- und Staatswissenschaften, Bd. VI, Heft 4, 1866, S. 309—318. Bertrand Robidou, la rép. de Platon comparée aux idées et aux états modernes, Paris 1869. Vgl. v. Kirchmanns kritische Anm. zu Platons Staat bei der in der „Philos. Bibl.“, Bd. XXVII, wiederabg. schleiermacherschen Uebersetzung, Berlin 1870, und Oncken a. a. O. Brede, die Ethik des platon. Sympos. und das Christenthum, Diss. v. Rostock, Eckernförde 1870. J. Schmidt, wie verhält sich der Tugendbegriff bei Schleiermacher zu dem platonischen? Gymn.-Programm, Aschersleben 1873 (s. o. § 40). A. Haack, üb. d. Reich Gottes nach der L. Christi u. dem Idealstaat Platons, Pr. der Realsch., Osterode i. Pr. 1883. Meinke, d. platon. u. neutestamentl. Begr. der *ὁσιότης*, in: Theol. Stud. 1884, 4.

Ueber Platons Ethik, besonders die Lehre von dem höchsten Gut handeln: Ad. Trendelenburg, de Pl. Philebi consilio, Berol. 1837. Theod. Wehrmann, Plat. de summo bono doctrina, Berol. 1843. Wenkel, Platons Lehre v. h. Gut und der Glückseligkeit, G.-Pr., Sondersh. 1857. J. Steger, Pl. de beatitudine hum. doctr., G.-Pr., Marburg i. Steierm., 1858. G. Löwe, de bonorum apud Pl. gradibus, diss. Hal., Berol. 1861. Franz Susemihl, über die Gütertafel im Philebus, in: Philologus, Supplementbd. II, Gött. 1863, S. 97—132. Rud. Hirzel, de bonis in fine Philebi enumeratis, diss. Brl., Lips. 1868. Karl Stumpf (s. o. § 42, S. 164). Thom. Maguire, Essays on the Platonic Ethics, Dublin 1870. Paul Höfer, die Bedeutung der Philos. f. d. Leben nach Platon, Götting. 1870. G. Schneider, Pl.s Auffassung v. d. Bestimmung des Mensch., Festschr., Gera 1883. Ueber Platons Lehre von der Lust handeln: O. Kalmus, Halberstadt 1857. H. Anton, in: Fichtes Zeitschrift f. Phil., N. F., Bd. 33, Halle 1858, S. 65—81 und S. 213—238. W. R. Kranichfeld, Pl. et Arist. de *ἡδονῇ* sententiae quomodo tum consentiant, tum dissentiant, Berol. 1859. W. Küster, Platons Ansicht vom Wesen und Werthe der Lust, Pr. des Sophien-G., Berl. 1868. A. Scheiding, Pl.s Ansichten üb. d. Tugend, Th. 1, Pr., Waldenb. 1880. Fahland, wie unterscheidet sich d. platon. Tugendbegr. in den kl. Dialogen von dem in d. Republik? Pr., Greiffenb. 1883. G. Auermann, Pl.s Cardinaltugenden vor u. nach Abfass. des Euthyphron, I. D., Jena 1876. Ueber Platons Lehre von der Gerechtigkeit handeln: Ogienski, welches ist der Sinn des platonischen *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν?* Pr., Trzemeszno 1845. W. Jahns, de justitia in Pl. civ. exp., In.-Diss., Breslau 1851. J. J. Amen, Pl. de justitia doctrina, G.-Pr., Berlin 1854. Ueber Platons Lehre von der *σωφροσύνη* handelt K. Hoffmeister, Essen 1827, Pr. des Progymn. Mörs. R. Hirzel, über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der platon. Repl., in: Hermes, Bd. VIII, 1874, S. 379—411. Osc. Knuth, quaestiones de notione *τῆς σωφροσύνης* Platonica criticae, diss., Halle 1874. Ueber Platons Lehre von der Lüge handelt Th. Kelch, disqu. in Pl. de mendacio doctr. (de rep. II, III), Elbing 1820.

Ueber Platons Staatslehre handeln u. A.: Crl. Morgenstern, de Plat. rep. commentationes tres, Halle (Braunschweig) 1794. G. de Geer, pol. Plat. princip., diss., Utr. 1810. Friedrich Köppen, Politik nach plat. Grds., Leipz. 1818, Rechtsl. n. pl. Gr., ebd. 1819. Havestadt, de eth. et pol. disciplinae in Pl. dial. cohaerentia, Inaug.-Diss., Münster 1845. Voigtland, die eth. Tendenzen des pl. Staats, G.-Pr., Schleusingen 1853. Mit vergleichender Beziehung auf die aristotelische Staatslehre: Gust. Pinzger, de iis, quae Ar. in Pl. Politia repr., Leipz. 1882, und Andere (s. unten zu § 50). Das Verhältniss der platonischen Politik zur Ethik wird ferner in den Abhandlungen erörtert, welche die Tendenz des platonischen Dialogs Politeia betreffen, namentlich in den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum und Steinhart, in Susemihls Schrift, Bd. II, S. 58 ff., in Monographien von A. G. Gernhard, in: Act. soc. Graecae, I, Lips. 1836; vgl. dessen Progr., Weimar 1829, 1837, 1840. Geo. Ferd. Rettig, prolegom. ad Plat. remp., Bern 1845 (vgl. die oben angef. Abh. im Rhein. Mus., N. F., XVI, 1861, S. 161—197). Wilh. Wiegand, das erste und zweite Buch des plat. Gottesstaates (Pr. u. sep.), Worms 1870; Fortsetz. ebd. 1870. H. Heller, curae criticae in Plat. de republ. libros, Pr. d. Joachimsth. G., Berl. 1874. N. Kazazis, *ἡ ἀρχαία πολιτεία καὶ αἱ περὶ αὐτῆς θεωρίαι τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐν Ἀθήναις*, 1877. Radebold, das platon. Staatsideal im Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen, Dortmund 1877. C. Liebhold, quo iure Plato partes civitatis ab animae humanae partibus repetiisse videatur, Rudolst. 1876. Carl Nohle, d. Staatsl. Pl.s in ihrer geschichtl. Entwick., Jena 1880. P. Märkel, d. leitenden Gedanken der in Pl.s Politie entwickelten Staatsansicht, dargestellt u. mit besonderer Rücksicht auf d. modernen

Standpunkt beurtheilt, Halle, I. D., 1881. Ueber die Gemeinschaft des Besitzes handeln: E. von Voorthuysen, Diss., Utr. 1850. Thonissen, in: le socialisme, t. I, Paris 1852, S. 41 ff. Ueber die Principien der platon. Criminalges. handelt E. Platner, in: Zeitschr. für die Alterthumswiss. 1844, No. 85 und 86.

Ueber Platons Kunstlehre und sein eigenes künstlerisches Verfahren in der Composition seiner Dialoge handeln: Ed. Müller, über das Nachahmende in der Kunst nach Platon, Ratibor 1831; Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, I. Bd., Breslau 1834, S. 27—129. Arnold Ruge, die platon. Aesthetik, Halle 1832. Wilh. Abeken, de *μιμήσεως* apud Platonem et Arist. notione, Gott. 1836. Friedr. Thiersch, über die dramat. Natur der platon. Dialoge, in den Abh. der Bair. Akad. der Wiss., Bd. II, Abth. I, 1837. Herm. Rassow, über die Beurtheilung des homerischen Epos bei Platon und bei Aristoteles, G.-Pr., Stettin 1851. Ch. Lévêque, Platon, fondateur de l'esthétique, Paris 1857. K. Justi, die ästhet. Elemente in der platon. Philos., Marburg 1860. Th. Sträter, Studien zur Geschichte der Aesthetik, Heft 1: die Idee des Schönen bei Platon, Bonn 1861. Jos. Reber, Pl. und die Poesie, Inaug.-Diss., München 1864; vgl. auch Jos. Reber, Platons Kritik eines Liedes des Simonides, in: Jacobs und Rühle, Zeitschr. f. d. G.-Wesen, 1866, S. 417—428. Max Remy, Plat. doctrina de artibus liberal., Hal. 1864. A. H. Raabe, de poëtica Plat. philos. natura in amoris expositione conspicua, Rotterdam 1866. C. von Jan, die Tonarten bei Platon, in: N. Jahrb. f. Ph. u. Päd. 95, 1867, S. 815—826. Königs, üb. Platons Kunstanschauung, Saargemünd 1879.

Ueber Platons Erziehungslehre handeln: Anne den Tex, de vi musices ad excol. hom. e Pl. sent., diss. inaug., Utr. 1816. Guil. Armin. Blume, de Platonis liberorum educ. disciplina, diss. inaug., Hal. 1818. Ch. Schneider, de gymnastica in civ. Plat., Breslau 1817. Ad. Barthol. Kayssler, Fragmente aus Platons und Goethes Pädagogik, Breslau 1821. C. Stoy, de auctoritate in rebus paedag. a Plat. civ. principibus tributa. Habilitationsschr., Jen. 1832. Alexander Kapp, Platons Erziehungslehre, als Pädagogik für die Einzelnen und als Staatspädagogik, Minden 1833. Wiese, in optima Plat. civitate qualis sit puerorum institutio, Prenzlav. 1834. E. Snethlage, das ethische Princip der platon. Erziehung, Berlin 1834. W. Baumgarten-Crusius, disciplina juvenilis Plat. cum nostra comp., Progr., Meissen 1836. K. H. Lachmann, Plat. Vorst. von Recht und Erziehung, Hirschberg 1849. Arens, die relig. Erziehung des plat. Staatsbürgers, nach Rep. 377—392, G.-Pr., Oldenburg 1853. Bomback, Entwickelung der plat. Erziehungslehre, Pr., Rottweil 1854. Volquardsen, Plat. Idee des persönl. Geistes und seine Lehren über Erziehung etc., Berlin 1860. Baunard, quid apud Graecos de institutione puerorum senserit Plato, Orléans 1860. Hahn, die pädagog. Mythen Platons, G.-Pr., Parchim 1860. L. Wittmann, Erziehung und Unterricht bei Platon, G.-Pr., Giessen 1868. Cuers, Platons und Arist. Ansichten über den pädagog. Bildungsgehalt der Künste, in: Jahrb. f. Philol. und Päd., Bd. 98, 1868, S. 521—553. Karl Benrath, das pädagog. System Platons in seinen Hauptzügen, Diss., Jena 1871. Alois Luber, Musik u. Gymnast. als Erziehungsmittel bei Platon u. Aristot., Pr. der Lehrerbildungsanst., Salzbg. 1872. Sp. Moraites, *ἡ κατὰ Πλάτωνα τροφὴ καὶ παιδεία*, Athen 1874. A. Drygas, Plat. Erziehungstheorie nach seinen Schriften dargestellt, Schneidemühl 1880. Paul Tannery, l'éducation Platonicienne, in: Revue philosophique, 1880, Bd. 10, S. 517—530, 1881. Bd. 11, S. 283—299. A. Dreinhöfer, d. Erziehungswes. b. Pl., Pr., Marienwerder 1880. Ritter, Analyse u. Krit. der v. Pl. in sein. Schr. vom Staate aufgestellt. Erziehungsl., G.-Pr. von Brühl, Deutz 1881.

Im Protagoras spielen die Lustmomente eine grosse Rolle. Der Kluge muss bei jeder Handlung abwägen, was Angenehmes und was Unangenehmes, und in welcher Zeitentfernung dies daraus resultirt, so dass die eigentliche Lebensweisheit nichts als eine Messkunst in Betreff des Lustbringenden ist (356 a ff.). Glückseligkeit ist auch später noch bei Platon das ethische Ziel, und zwar besteht sie im Besitz des Guten. Sympos. 202 c: *εὐδαίμονας . . . τοὺς τἀγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους.* Ibid. 240 e: *κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες.* Vgl. Gorg. p. 508 b: *δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήσει εὐδαίμονες οἱ εὐδαίμονες, κακίας δὲ οἱ ἄθλιοι ἄθλιοι.* An Bildung und Gerechtigkeit oder an das *καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι* knüpft sich (nach Gorg. p. 470 d) die Glückseligkeit. Rep. IV, p. 420 b: Wir gründen den Staat, damit nicht eine Classe, sondern die Gesammtheit möglichst glückselig sei. In die Verähnlichung mit Gott, als das letzte und höchste sittliche Ziel, das nichts Anderes sein kann als möglichste Theilnahme an der Idee des Guten,

nimmt Platon die Flucht aus dieser sinnlichen Welt, als der Welt des Unvollkommenen auf, obgleich das Sinnliche an dem Ideellen Theil hat, dieses durch jenes hindurchleuchtet und ihm Maass und Schönheit verleiht (Phädr. Sympos.); ja diese Flucht wird auch geradezu als die Verähnlichung mit der Gottheit bezeichnet, Theät. p. 176 a: *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα, φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*, siehe auch Rep. X, p. 613: *ὁ δίκαιος ἀνὴρ ἐπιτηδεύει ἀρετήν, εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.* Weiter geht Platon noch im Phädon. Nach diesem muss sich die Seele so schnell als möglich frei machen von dem Leibe, als einer Fessel, durch die sie von ihrer Bestimmung abgehalten wird (Phäd. p. 62 b: *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ἄνθρωποι*, ibid. p. 66 b).

Von dem Standpunkt des Dialogs Protagoras, betreffs der Lust, aber auch von der Hinneigung zur Askese, weicht Platon im Philebus, der namentlich über die *ἡδονή* handelt, wesentlich ab und wendet sich hier offenbar gegen die Kyrenaiker. Er fragt, was allen Menschen das Beste, das Nützlichste sei, d. h. was allen Menschen Glückseligkeit gewähren könne. Die Lust für sich kann dies nicht sein, da Lust ohne Einsicht und Bewusstsein den Thieren wohl zukommt, aber nicht von Menschen gewählt werden würde. Die Einsicht allein kann es aber auch nicht sein, da ein Leben ohne alle Lust nicht wünschenswerth sei. So muss es wohl eine Lebensweise aus Lust und Einsicht gemischt sein. In diesem Leben kann auch nicht die Lust das Vorzüglichere sein; denn sie gehört zu dem Unbegrenzten, sie hat keinen Anfang und kein Ende, kein Maass in sich, schwankt zwischen dem Nichts und dem Zuviel, und wer ihr nachgeht, schwankt ebenso. Die Einsicht dagegen steht dem nahe, was Maass, Ordnung in die Dinge bringt, sie ist verwandt der *αἰτία* des Alls, die ja selbst *νοῦς* ist; die Einsicht wird also auch das richtige Maass in das Leben des Menschen bringen, und sie muss das Herrschende sein. Auch nicht einmal jede Lust hat ihr Recht in diesem gemischten Leben. Die körperliche Lust, die ein Werden (*γένεσις*) ist, da sie auf einer Wiederherstellung der gestörten Harmonie beruht, kann nicht zu dem höchsten Gute gerechnet werden, sondern nur die eine, die aus dem Schauen des Guten und Schönen und aus der Ausübung der Tugend besteht. Phileb. 66 giebt Platon eine Gütertafel, die freilich von Unklarheiten nicht frei ist, und stellt da als den ersten Bestandtheil des höchsten Gutes hin die Theilnahme an dem Maass, dem Angemessenen (*πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ καίριον*, d. h. wohl die Theilnahme an der ewigen Natur des Maasses, an der Idee, s. Zeller, II, 1, 740, 5), als den zweiten die Symmetrie, das Schöne und Vollendete (*περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον*. d. h. wohl die Darstellung der Idee in der Wirklichkeit), zu dritt stehen Vernunft und Einsicht (*νοῦς καὶ φρόνησις*), zu viert Wissenschaften, Künste, richtige Meinungen, und zuletzt kommen die schmerzlosen reinen Lustgefühle, welche theils den Wissenschaften, theils den sinnlichen Wahrnehmungen folgen (*πέμπτας —, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμαις* [nach Badham], *τὰς δ' αἰσθήσεσιν ἑπομένας*). — In den *Νόμοι* weist Platon der Lust eine bedeutsame Stellung, wenigstens als einem pädagogischen Hülfsmittel, an, 662 b: *ὁ μὴ χωρίζων ἡδύ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ' εἰ μηδὲν ἕτερον πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον.*

In der Tugendlehre schloss sich Platon in den ersten Dialogen bis zum Protagoras ganz an Sokrates an; er führte die verschiedenen Tugenden auf die Einsicht zurück und hielt sie für lehrbar. Schon im Menon weicht er davon ab, indem er als Grundlage für die Tugend auch die richtigen Vorstellungen ansieht, und später gewinnt er durch die psychologische Lehre von den verschiedenen Kräften oder Theilen der Seele die (anderen Sokratikern, wie Euklides und Antisthenes,

wie es scheint, noch fehlende) Möglichkeit, eine Mehrheit von Tugenden als befasst unter dem einen Begriff der Tugend nachzuweisen. Die *σωφροσύνη* gehört nicht, wie die *ἀνδρεία*, nur einem Seelentheile an, sondern sie kommt den beiden niederen Seelentheilen oder auch der ganzen Seele zu. Sie besteht darin, dass (Rep. 442 d) *τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ.* Die Parallele zwischen der Gerechtigkeit des Staates und des Einzelnen führt Platon mit der Bemerkung ein, dort erscheine gleichsam in grösseren Buchstaben dieselbe Schrift, die hier in kleineren zu lesen sei (Rep. II, p. 368). Die Gerechtigkeit ist (wie Origenes adv. Celsum den platonischen Begriff ausdrückt) die *ἰδιοπραγία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς*, und ebenso die *ἰδιοπραγία* der Gesellschaftsclassen (*φιλόσοφοι, φύλακες* oder *ἐπίκουροι, γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*, oder *γένος βουλευτικόν, ἐπικουρικόν, χρηματιστικόν*) im Staate; Platon lässt sich bei der Sonderung der Functionen von dem Grundgedanken leiten: *ὅτι εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ᾽ οὔ, ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἂν ὥστ᾽ εἶναί που ἐλλόγιμος.* Die platonische Forderung der Coincidenz von Herrschergewalt und Wissen (Rep. V, p. 474) entspricht dem sokratischen Grundgedanken (s. o. § 33).

Die platonische Staatslehre entnimmt eine Menge von einzelnen Bestimmungen dem Hellenismus, insbesondere der dorischen Gesetzgebung; aber die wesentliche Tendenz derselben ist dennoch nicht (wie K. F. Hermann u. A. wollen) die Zurückführung und Steigerung des althellenischen Princips der reflexionslosen Hingabe des Einzelnen an das Ganze, sondern vielmehr ein Hinausgehen über die hellenischen Formen überhaupt und eine Forderung von Institutionen, die sich approximativ namentlich in der Hierarchie des Mittelalters verwirklicht haben. Wie Platons Ideenlehre über die sinnliche Erscheinung hinausweist und das wahrhaft Reale nur in den an und für sich seienden, über Raum und Zeit erhabenen, gleichsam jenseits des Himmelsgewölbes wohnenden Wesen findet, so weist Platons ethisch-politisches Ideal über die irdischen Zwecke des Staatslebens (auf denen freilich die Genesis desselben beruhe, Rep. II, p. 369 ff.) hinaus und auf die Erkenntniss und Verwirklichung eines dieselben überschreitenden (transcendenten) ideellen Gutes hin. So soll zwar auch die Classe der Philosophen im Staate nicht bloss der reinen Betrachtung leben und nicht ihre eigene ideelle Befriedigung allein im Auge haben, sondern auch für ihre Mitbürger, welche die niederen Functionen üben, Sorge tragen; aber doch liegt in der Betrachtung selbst, zuhöchst in der Erkenntniss der Idee des Guten, ihre oberste Bestimmung und zugleich ihre vollste Glückseligkeit (Rep. VII, p. 519). Die Herrschaft der Idee im Staate sucht Platon nicht dadurch zu sichern, dass das Bewusstsein Aller von ihr erfüllt sei und in Allen ein Gemeingeist sich bilde, sondern dadurch, dass ein eigener Stand ihr lebe, dem die übrigen Stände unbedingten Gehorsam schulden, und dass die Glieder dieses Standes den sinnlichen und individuellen Interessen durch möglichste Beseitigung derselben entfremdet werden.*)

*) Aus eben diesen Motiven ist später die Hierarchie hervorgegangen. Wird ein historischer Einfluss angenommen, so muss derselbe vorwiegend als ein indirecter gedacht werden, vermittelt durch den Einfluss der platonischen nach dem Jenseits weisenden Lehre überhaupt auf die Ausbildung der verwandten Elemente bei Philon und Neuplatonikern und Kirchenvätern, woraus gleichartige Consequenzen für die Verfassung sich ergaben, freilich bei den Kirchenvätern unter dem wesentlichen Miteinfluss anderer Motive, insbesondere des Vorbildes der jüdischen Hierarchie. Aber wie immer über die historische Bedingtheit geurtheilt werden mag, jedenfalls ist neben manchen specifischen Differenzen der allgemeine Charakter im Wesentlichen der gleiche. Die Philosophen nehmen in dem platonischen Staate zu den übrigen Classen fast die gleiche Stellung ein, wie die Priester zu den Laien. Die

In Platons Idealstaat konnte die altgriechische Kunst, insbesondere die homerische Dichtung, die Platons strengem Begriff von sittlicher Würde in Beherrschung der Affecte widerstreitet, keine Stelle finden. Ist die Erscheinung Nachahmung der Idee, so kann diejenige Kunst, welche wiederum die Erscheinung nachahmt, nur von geringem Werthe sein. Nur eine das Gute nachbildende Kunst gilt als vollberechtigt. Auf dem Hindurchscheinen des Ideellen durch das Sinnliche beruht die Schönheit. Da die Idee das Eine gegenüber der Vielheit der Erscheinungen ist, so bekundet sie sich in diesen mittelst der Maassverhältnisse. Das Beruhen der Schönheit auf der Idee hebt Platon im Phädrus, Gastmahl, Staat, die formale Seite aber besonders in später verfassten Dialogen (Tim. und Philebus; Hipp. mai. ist wahrscheinlich unecht) hervor.

Die Verfassungen stellt die Rep. in folgende Rangordnung: Idealstaat (Herrschaft der philosophisch Gebildeten), Timokratie (das *θυμοειδές* prävalirt vor dem *λογιστικόν*, Kriegstüchtigkeit vor Bildung), Oligarchie (der Antheil an der Herrschaft ist durch die Höhe des der *ἐπιθυμία* dienenden Besitzes bedingt), Demokratie (Freiheit, Aufhebung der Werthunterschiede), Tyrannis (die völlige Verkehrung der Gerechtigkeit durch Herrschaft des Schlechten), der Politicus aber, welcher deren sechs aufzählt, in folgende: Königthum (gesetzmässige Herrschaft eines Einzelnen), Aristokratie (gesetzmässige Herrschaft der Reichen), gesetzestreue Demokratie; — gesetzesübertretende Demokratie, Oligarchie (gesetzlose Herrschaft der Reichen), Tyrannis (gesetzlose Herrschaft eines Einzelnen). Der Charakter der Bürger entspricht naturgemäss dem Charakter der Verfassung. An der Verwaltung schlechter Staaten Theil zu nehmen, ist dem Philosophen unmöglich, weil er sich erniedrigen würde; so lange dieselben bestehen bleiben, kann er sich nur zurückziehen, um mit Wenigen der Betrachtung zu leben (Theät. p. 173 ff.; vergl. die vielleicht gegen Isokrates gerichteten Aeusserungen Rep. VI, p. 487 ff. über den Grund, warum die tüchtigsten Philosophen den bestehenden Staaten unnütz seien).

Die Erziehung der Kinder der Herrscher und Krieger in der Idealrepublik fällt ganz dem Staate anheim. Platon bestimmt sie im Einzelnen in folgender Weise. Vom 1.—3. Jahr: leibliche Pflege. Vom 3.—6: Mythenerzählung. Vom 7.—10.: Gymnastik. Vom 10.—13.: Lesen und Schreiben. Vom 14.—16.: Dichtkunst und Musik. Vom 16.—18.: mathematische Wissenschaften. Vom 18.—20.: kriegerische Uebungen. Danach erfolgt eine erste Ausscheidung. Die für die Wissenschaft minder Tüchtigen, aber zur Tapferkeit Befähigten bleiben blosse Krieger; die Andern lernen daneben bis zum 30. Lebensjahre auch die Wissenschaften in strengerer, allgemeinerer Form, als in den früheren Jugendjahren möglich war, so dass das früher vereinzelt Vorgetragene in seiner gegenseitigen Verbindung erkannt werde, worin zugleich die Prüfung der Anlage zur Dialektik liegt. Dann tritt eine zweite Ausscheidung ein. Die minder Vorzüglichen gehen zu praktischen Staatsämtern über, die Ausgezeichnetsten aber treiben vom 30. bis 35. Jahr Dialektik und übernehmen dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Lebensjahr. Danach gelangen sie endlich zu dem Höchsten in der Philosophie, der Betrachtung der Idee des Guten; zugleich werden sie unter die Zahl der Herrscher

---

strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze theilt Platons Staat sowohl mit dem altgriechischen Staate, wie mit der Kirche des Mittelalters; aber die Art und der Sinn der Unterordnung ist der letzteren bei weitem mehr verwandt; denn die Unterordnung ist im platonischen Staate keine reflexionslose, nur auf der Sitte beruhende, und dient nicht bloss der Macht und Grösse des Staates, sondern sie beruht auf der Herrschaft eines durchgeführten Lehrgebäudes und zwar mit einer zuhöchst auf rein geistige Ziele gerichteten Tendenz.

aufgenommen und bekleiden, so oft die Reihe sie trifft, die höchsten Staatsämter, indem sie die Aufsicht über die gesammte Staatsverwaltung führen; die meiste Zeit dürfen sie in diesem Alter der philosophischen Betrachtung widmen. Die Kinder des dritten Standes werden bei der Lehre über die Erziehung gar nicht berücksichtigt.

§ 44. Die von Platon gestiftete wissenschaftliche Genossenschaft erhielt sich unter dem Namen der Akademie, und nach ihrem Beispiel bildeten sich andere Philosophenschulen. Es kam in ihnen nicht auf Unterricht nur an, sondern sie fassten überhaupt die höchsten wissenschaftlichen und sittlichen Ziele ins Auge.

Bei den Platonikern pflegt man drei oder auch nach speciellerer Eintheilung fünf nacheinander aufgekommene Richtungen oder Schulen zu unterscheiden, nämlich die ältere, mittlere und neuere Akademie, so dass die ältere Akademie die erste, die mittlere die zweite und dritte, die neuere die vierte und fünfte Richtung in sich begreift. Der ersten Akademie gehören an: Speusippus, Platons Schwestersohn und Nachfolger im Lehramte (Vorsteher der Akademie von 347 bis 339), der pantheistisch das Beste oder Göttliche dem Range nach zwar das Erste, der Zeit nach aber das letzte Entwickelungsproduct sein lässt und das ethische Princip in der auf naturgemässem Verhalten beruhenden Glückseligkeit findet; Xenokrates von Chalkedon, der Nachfolger des Speusippus in der Leitung der Akademie (339—314), der die Ideen und Zahlen identificirt und auf die Zahlenlehre eine mystische Theologie gründet; Heraklides der Pontiker, der sich besonders in der Astronomie auszeichnete, indem er die tägliche Axendrehung der Erde von Westen nach Osten und den Stillstand des Fixsternhimmels erkannte; Philippus von Opus, der Verfasser der (an Platons Leges sich anschliessenden) Epinomis, auch Hermodorus, der gleichfalls noch zu Platons unmittelbaren Schülern gehörte und Platons Lehren, insbesondere auch die ungeschriebenen, verbreitete; ferner die Schüler von unmittelbaren Schülern Platons: Polemon, Krantor und Krates, die sich vorwiegend ethischen Untersuchungen zuwendeten.

Die mittlere Akademie nimmt mehr und mehr eine skeptische Richtung, zu welcher wir schon in dem platonischen Parmenides die Keime finden. Ihre Häupter sind: Arkesilaus (lebte von 315—241 v. Chr.), der die sogenannte zweite Akademie gründete und in der Dialektik und der Ethik über Platon vielfach auf Sokrates zurückging, und Karneades (214—129), der Stifter der dritten akademischen Schule, der zuerst eine Theorie der Wahrscheinlichkeit ausbildete.

Die neuere Akademie kehrte zum Dogmatismus zurück. Ihr Begründer, der Stifter der vierten Schule ist Philon der Larissäer,

der zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges lebte. Sein Schüler, Antiochus von Askalon, hat eine fünfte Richtung begründet, indem er in eklektischer Weise die platonischen Lehren mit gewissen aristotelischen und noch mehr mit stoischen Sätzen combinirt und so auch den Uebergang zum Neuplatonismus angebahnt hat.

Ueber die Philosophenschulen überhaupt s. Zumpt, üb. d. Bestand der philosophischen Schulen in Athen u. d. Succession der Scholarchen, in: Abh. der Ak. der Wissensch. z. Berl. aus d. J. 1842, Berl. 1844, philol. u. hist. Abh., S. 27—119. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, d. Philosophenschulen u. d. Politik, Exc. 1 im 4. Heft der philolog. Untersuch. 1881; d. rechtl. Stellung der Philosophensch., ebend. Exc. 2. H. Usener, Organisation der wissensch. Arbeit, in: Preuss. Jahrb., 53, 1884, S. 1—25. E. Heitz, d. Philosophenschulen Athens, in: Deutsche Revue, 1884, 3. Bd., S. 326 bis 342.

Ueber die ältere Akademie handeln: F. Bücheler, Academ. philosoph. index Herculanensis, Greifsw. Lect. Kat., Brl. 1869. S. auch Jac. Bernays, Phokion u. seine neueren Beurteiler. Ein Beitr. zur Gesch. der griech. Politik u. Philos., Lpz. 1881, Th. Gomperz, d. Akademie u. ihr vermeintlicher Philomacedonism, in: Wiener Studien IV, 1882, S. 102—120. Ueber Speusippus handeln: Ravaisson, Speusippi placita, Par. 1838. Max. Ach. Fischer, de Speus. vita, Rast. 1845. Krische, Forschungen I, S. 247—258. Ueber Xenokrates handeln: Wynpersse, diatribe de Xen. Chalcedonio, Lugd. Bat. 1822. Krische, Forschungen I, S. 311—324. Ad. Mannheimer, die Ideenlehre b. d. Sokratikern, Xenokrates u. Aristot., Darmst. 1875. Ueber Heraklides handeln: Roulez, de vita et scriptis Heracl. Pontici, Lovanii 1828. E. Deswert, de Heraclide Pontico, Lovanii 1830. Franz Schmidt, de Heraclidae Pont. et Dicaearchi Messenii dialogis deperditis, diss. inaug., Vratisl. 1867. Leop. Cohn, de H. P. etymologiarum scriptore antiquissimo, in: Commentat. philol. in hon. Reifferscheidii, 1884, S. 84 ff. Herm. Schrader, Heraclidea, in: Philologus, 44, 1885, S. 236—261. Vgl. Müller, fragm. hist. Gr. II, S. 197 ff.; Krische, Forschungen I, S. 324 bis 336. Ueber Eudoxus handeln: L. Ideler, in: Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1828 u. 30. Aug. Boeckh, über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den eudoxischen, Berlin 1863. Vgl. George Cornewall Lewis, historical Survey of the ancient Astronomy, c. III, sect. 3, S. 146 ff. Ueber den von dem Philosophen Eudoxus zu unterscheidenden Geographen Eudoxus aus Knidus (um 225 v. Chr.), der eine *γῆς περίοδος* verfasst hat, wie auch über den um 90 v. Chr. Afrika umsegelnden Eudoxus aus Kyzikus und über den Astronomen Geminus (um 137 v. Chr.) handelt H. Brandes in den Jahrb. f. Ph. LXIV, 1852, S. 258 ff. und in dem Jahresber. des Vereins von Freunden der Erdkunde in Leipzig, Leipz. 1865, S. 23 ff. Ueber Hermodorus handelt Ed. Zeller, de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859. Ueber Krantor handeln F. Schneider, de Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui *περὶ πένθους* inscribitur, commentatio, in: Zeitschr. für die Alterthumswiss., 1836, No. 104—105. M. Herm. Ed. Meier, über die Schrift des Krantor *περὶ πένθους*, Halle 1840. Frid. Kayser, de Crantore Academico diss., Heidelb. 1841.

Ueber jüngere Akademiker handeln: Fr. Dor. Gerlach, commentatio exhibens Academicorum iuniorum, imprimis Arcesilae atque Carneadis de probabilitate disputationes, Gott. 1815. J. Rud. Thorbecke, in dogmaticis oppugnandis numquid inter academicos et scepticos interfuerit, Zwollae Batav. 1820. Rich. Brodersen, de Arcesilao philosopho academico, Altonae 1821. Rud. Hirzel, Ursprung der akad. Skepsis, in: Untersuchung. z. Ciceros philos. Schrift., III, S. 22—39, u. Entwickel. der ak. Sk., ebend., S. 149—250. Aug. Geffers, de Arcesila, G.-Pr., Gott. 1841, de Arcesilae successoribus, ibid. 1845. Roulez, de Carneade, annal. Gandav. 1824—25. C. J. Grysar, die Akademiker Philon und Antiochus, G.-Pr., Köln 1849. C. F. Hermann, disputatio de Philone Larissaeo, Gott. 1851, disput. altera, ibid. 1855; vgl. Krische, in: Gött. Stud., II, 1845, S. 126—200. David d'Allemand, de Antiocho Ascalonita, Paris 1856. Rud. Hoyer, de Antiocho Ascalonita, D. I., Bonnae 1883. Vgl. Krische, Gött. Stud. II, 160—170.

Die Philosophenschulen waren religiöse Vereine (*θίασοι*) und hatten die rechtliche Stellung solcher. Platon errichtete selbst ein Heiligthum der Musen

(*Μουσεῖον*) an seinem Akademosgarten, in welches später Platons eigenes Standbild, ein Werk des Silarion, von dem Perser Mithridates gestiftet wurde, gleichsam als Gegenstand des Cultus. In ähnlicher Weise verehrten die anderen Schulen ihre Stifter, zu deren Gedächtniss namentlich Feste gefeiert wurden, wie überhaupt gesellige Gelage und Vereinigungen eine Rolle spielten, für die Platon in seinem Symposion ein Beispiel aufgestellt hatte. Das Haupt der Schule, der Scholarch, verfügte über den Besitz der Schule; er verwaltete das Amt bis zu seinem Lebensende und ernannte auch, wenigstens meist, seinen Nachfolger. Der eigentliche Zweck der Schulen war weniger das Unterrichtgeben, als das gemeinschaftliche Studiren und Philosophiren (*συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν*), und hierbei wurden vielleicht den einzelnen Mitgliedern vom Scholarchen bestimmte Aufgaben gestellt. Der Unterricht wurde nicht nur von den Scholarchen, sondern auch von älteren fortgeschritteneren Mitgliedern der Schule ertheilt.

Dass Speusippus der nächste Nachfolger des Platon in der Leitung der Akademie war, bezeugt Diog. L. IV, 1. Seine Ansichten erwähnt Aristoteles nicht selten, besonders in der Metaph., aber oft ohne Namennennung; doch schreibt er ihm ausdrücklich gleich den Pythagoreern eine Doctrin von pantheistischem Charakter zu. Metaph. XII, 7: *ὑπολαμβάνουσιν . . . οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων.* Nach Stob. Ecl. I, p. 58 verwarf er die (platonische) Identificirung des *ἕν*, des *ἀγαθόν* und des *νοῦς*. Er nahm eine aufsteigende Stufenfolge von Wesen an, indem er das Abstracte als das Früheste und Elementarste setzte und das Concretere als das Spätere und Höhere (ein Gedanke, den wir auch bei Philolaus finden, der ihn freilich mit Heterogenem vermengt). Aristoteles sagt (Metaph. VII, 2), Speusippus habe, von dem *ἕν* ausgehend, mehr Classen von Wesen, als Platon, angenommen und für jede Classe von Wesen, nämlich für die Zahlen, die geometrischen Gebilde und die Seele, verschiedene Principien gesetzt. Die Ideen scheint Speusippus negirt zu haben (wogegen Xenokrates dieselben mit den mathematischen Objecten identificirte). Die Seele war dem Speusippus (Stob. Ecl. I, 1; Plut. de anim. procr. 22) die durch die Zahl harmonisch gestaltete Ausdehnung, also gleichsam die höhere Einheit des Arithmetischen und Geometrischen. Nach Cic. (nat. d. I, 13) nahm er an eine vis animalis, qua omnia regantur. Sein ethisches Princip bezeichnet Clem. Alex. (Strom. II, 418 d): *Σπεύσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.*

Xenokrates von Chalkedon (geb. 396, gest. 314 v. Chr.) unterschied (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 147) drei Classen von Wesen: das Sinnliche, das Intelligible und das Mittlere, worauf die *δόξα* gehe; das Intelligible liege *ἐκτὸς οὐρανοῦ*, das Sinnliche *ἐντὸς οὐρανοῦ*, das *δοξαστόν* aber sei der Himmel selbst, der zugleich wahrgenommen und wissenschaftlich betrachtet werden könne. Auf ihn sind Arist. Metaph. VII, 2 die Worte zu beziehen: *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.* Aus dem *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς* construirte er alle Wesen (Theophrast. Metaph. 3, p. 312). Er erklärte die Seele als die sich selbst bewegende Zahl, *ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον*, Plut. de an. procr. 1, vgl. Arist. de an. I, 2, 4; analyt. post. II, 4. Mit dem symbolischen Gebrauch von Götternamen trieb Xenokrates ein fast kindliches Spiel. Die Glückseligkeit setzte er (nach Clem. Strom. II, p. 419a) in den Besitz der uns gemässen Tugend (*οἰκείας ἀρετῆς*) und der ihr dienenden Macht. Der Tugendhafte ist glücklich. Arist. Top. VII, 1: *Ξενοκρ. τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν.*

Zu den frühesten Schülern Platons gehört (der später als Mathematiker und Astronom ausgezeichnete) Eudoxus, geb. um 406, gest. um 353 v. Chr. Dieser hat vielleicht um 383 Platon gehört, ist nach Aegypten wahrscheinlich um 378 (und nicht 362) mit einem Empfehlungsschreiben des Agesilaus an den König Nektanebus gereist und hat zu Heliopolis astronomische Studien getrieben, zu Tarent unter Archytas Geometrie, in Sicilien unter Philistion Medicin studirt (wie Diog L. VIII, 86 nach den *Πίνακες* des Kallimachus berichtet), dann zu Kyzikus und zu Athen gelehrt, ist endlich nach seiner Vaterstadt Knidus zurückgekehrt, wo er eine Sternwarte errichtete. Zu Athen waren unter Andern Menächmus und Helikon seine Schüler in der Geometrie; Helikon hat Platon auf seiner dritten Reise nach Sicilien (361 v. Chr.) begleitet (Pseudo-Plat. ep. XIII, p. 360 d; Plutarch. Dion. c. 19). Als Ethiker vertrat Eudoxus die Hedonik. Seine Lustlehre wird von Aristoteles Eth. Nic. X, 2 u. 3 ausführlicher behandelt. (Von Platons Schüler ist Eudoxus, der Verfasser der *γῆς περίοδος*, der um 225 v. Chr. gelebt hat, zu unterscheiden.)

Heraklides aus Heraklea am Pontus, dem Platon (nach Suidas) während seiner letzten sicilischen Reise die Leitung der Akademie anvertraut haben soll, beschäftigte sich unter Anderm auch mit der Frage, welche (nach Simplic. zu Arist. de coelo f. 119) Platon in folgender (durch logische Vorzüge ausgezeichneten) Form gestellt haben soll: *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα*, welche Hypothesen gleichmässiger und geordneter Bewegungen so beschaffen seien, dass ihre Consequenzen nicht den Erscheinungen widerstreiten. (Die Form dieser Frage bekundet ein schon sehr hoch entwickeltes Bewusstsein von der richtigen Forschungsweise und involvirt nur noch den Irrthum, als ob die mathematische Regelmässigkeit schon als solche den realen Bewegungen nothwendig zukomme, so dass es der Forschung nach realen Naturkräften, die jene Bewegungen bewirken, nicht zu bedürfen schien.) Eudoxus soll mehrere jener platonischen Forderung entsprechende Hypothesen aufgestellt, sich aber für die Ruhe der Erde entschieden haben, Heraklides dagegen (mit Ekphantus dem Pythagoreer, dem er auch in dessen Atomenlehre folgte) für ihre Axendrehung (Plut. plac. philos. III, 13). Die Ausdehnung der Welt hielt Heraklides für unendlich (Stob. Ecl. I, 440).

Hermodorus ist ein unmittelbarer Schüler des Platon, dem wir einige Notizen über Leben und Lehren seines Meisters verdanken (s. o. § 39, S. 130 und § 41, S. 158 und 163). Aus seiner Schrift über Platon hat Derkyllides (s. unten § 65) Angaben entnommen, welche die platonische Stoicheiologie betreffen. Vielleicht bildete eine Aufzeichnung dieser *ἄγραφα δόγματα* diejenigen *λόγοι*, mit welchen Hermodorus in Sicilien Handel trieb (woher der Satz stammt, auf welchen Cic. ad Atticum XIII, 21 anspielt: *λόγοισιν Ἑρμόδωρος ἐμπορεύεται*).

Philipp der Opuntier, der Mathematiker und Astronom (vgl. Boeckh. Sonnenkreise S. 34 ff.), gilt für den Verfasser der Epinomis; auch die Ueberarbeitung und Herausgabe des von Platon hinterlassenen Entwurfs der Leges wird ihm mit Recht zugeschrieben (Diog. L. III, 37 und Suidas sub voce *φιλόσοφος*).

Polemon, der nach Xenokrates der Schule vorstand (314—270), wandte sich vorwiegend der Ethik zu. Er forderte (nach Diog. L. IV, 18), dass man sich mehr im Rechthandeln als in der Dialektik übe. Cicero giebt (Acad. pr. II, 43) als sein ethisches Princip an: honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet. Seinen Einfluss auf Zenon, den Gründer des Stoicismus, bezeugt Cicero de fin. IV, 16, 45.

Den Krantor nennt Proklus (zum Tim. p. 24) den frühesten Ausleger platonischer Schriften. Man ging in dem Maasse mehr auf diese zurück, als die

lebendige Tradition der Lehren Platons erstarb. Seine Trostschrift (περὶ πένθους) rühmt Cicero (Tusc. I, 48, 115; vgl. III, 6, 12). Er räumt (in einem bei Sext. Emp. adv. Math. XI, 51—58 erhaltenen Fragment) unter den Gütern die erste Stelle der Tugend ein, die zweite der Gesundheit, die dritte der Lust, die vierte dem Reichthum. Die stoische Forderung der Unterdrückung natürlicher Gefühle bekämpfte er (im Einklang mit Plat. Rep. X, p. 603 e). Krantor starb vor Polemon (Diog. L. IV, 27). Krates leitete nach Polemon die Schule.

Nach Krates stand der akademischen Schule Arkesilas oder Arkesilaus vor, der, um 315 zu Pitane in Aeolien geboren, anfangs den Theophrast gehört hatte, dann aber ein Schüler des Krantor, Polemon und Krates geworden war. Gestorben ist er 241. Seine Enthaltung (ἐποχή) vom eigenen Urtheil und sein doppelseitiges Disputiren bezeugt Cic. de orat. III, 18: quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. IV, 28: πρῶτος δὲ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησεν. Er soll (nach Cic. Acad. post. I, 12) gelehrt haben, dass wir nichts wissen können, sogar dieses nicht, dass wir nichts wissen können. Doch übte er nach Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. I, 234 f. diese Manier nur zur Uebung und Prüfung der Schüler, um dann den wohlbegabten die platonischen Lehren mitzutheilen. Diese Angabe (von Geffers gebilligt, von Zeller bestritten) ist der Natur der Sache nach wohl glaublich, sofern ein Haupt der Akademie schwerlich sofort mit der Ideenlehre und den auf sie gebauten Doctrinen völlig brechen konnte; nur liegt darin nicht nothwendig eine unbedingte Zustimmung zu diesen Lehren. Bei Diog. L. IV, 28 heisst es von ihm: πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον. Nach Cic. Acad. post. I, 12 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zenon. Er bestritt (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 233 ff., adv. Math. VII, 153 ff.) besonders die κατάληψις und συγκατάθεσις (s. unten § 53), da eine falsche Vorstellung ebenso viel Ueberzeugungskraft für uns haben könne als eine wahre, erkannte jedoch die Wahrscheinlichkeit (τὸ εὔλογον) als erreichbar an und fand in ihr auch die Norm des praktischen Verhaltens. Der Stoiker Ariston sagte (nach Diog. L. IV, 33 und Sextus Empir. hypot. Pyrrhon. I, 232), Ilias VI, 181 parodirend, Arkesilas sei:

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.

Cic. de nat. deor. I, 11 berichtet: haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem (vgl. namentlich Cic. de fin. II, 2). Hiernach wäre Arkesilaus mehr Sokratiker als Platoniker gewesen, und es ist (wie Hirzel mit Recht betont) kein Grund vorhanden, diese Aussage Ciceros anzuzweifeln.

Dem Arkesilas folgte als Schulhaupt (241 v. Chr.) Lakydes (s. über ihn Rud. Hirzel, ein unbeachtetes Komödienfragment, in: Hermes, 1883, 1—16), diesem (215) Telekles und Euandrus, dem letzteren Hegesinus, diesem Karneades.

Karneades von Kyrene (214—129; er kam im Jahr 155 v. Chr. zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter nach Rom) ging in der skeptischen Richtung weiter. Er bestritt besonders die Sätze des Stoikers Chrysippus, so dass er selbst sagte: „Wenn Chrysippus nicht wäre, wäre ich nicht“ (Diog. L. IV, 62). Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arkesilas erweiternd, für unmöglich, und die Ergebnisse aller dogmatischen Philosophie für ungesichert. Sein Schüler Klitomachus (der ihm 129 v. Chr. in der Leitung der Schule folgte und bald nach 111 starb, in welchem Jahr der Redner Crassus ihn hörte) soll (nach Cic. Acad. pr. II, c. 45) gesagt haben, es sei ihm niemals klar geworden, was (in der Ethik) die eigene Meinung

des Karneades sei. Den Karneades als Redner nennt Cicero (de orat. I, 11) hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum. Bei seiner Anwesenheit in Rom soll er an dem einen Tage eine Rede zum Lobe der Gerechtigkeit gehalten, an dem andern Tage aber im Gegentheil die Gerechtigkeit als unverträglich mit den bestehenden Lebensverhältnissen erwiesen und insbesondere die Bemerkung gewagt haben, wenn die Römer in ihrer Politik Gerechtigkeit üben wollten, so müssten sie alles Eroberte den rechtmässigen Besitzern herausgeben und zu ihren Hütten zurückkehren (Lactant. Instit. V, 14 ff.). In der Erkenntnisslehre ist seine bedeutendste Leistung die Theorie der Wahrscheinlichkeit (ἔμφασις, πιθανότης). Er unterschied drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellungen sind nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich (πιθαναί), oder, zu anderen in Beziehung gesetzt, wahrscheinlich und nicht im Widerstreit (πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι), oder endlich wahrscheinlich und nicht im Widerstreit und allseitig bestätigt (πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ περιωδευμέναι), Sext. Emp. adv. Math. VII, 166. Die Wahrscheinlichkeit und ihre Grade anzunehmen, ist für das Handeln nöthig, da bei aller Enthaltung des Urtheils ein Handeln überhaupt nicht möglich wäre.

Philon von Larissa, ein Schüler des Klitomachus, kam während des ersten mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn im Jahr 87 v. Chr. auch Cicero hörte. Er scheint hauptsächlich die Ethik vorgetragen und sich in der Art der Behandlung bereits den Stoikern genähert zu haben, obschon auch er noch diese bekämpft.

Antiochus von Askalon, Philons Schüler, folgte diesem als Haupt der Schule und starb wahrscheinlich um das Jahr 68 v. Chr. Im Winter 79/78 hörte ihn Cicero. Er versuchte zu zeigen, dass die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Platon sich fänden (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 235). Von den Stoikern wich er ab durch die Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster und durch die Lehre, dass die Tugend für sich allein zwar ein glückliches Leben (vitam beatam), aber doch nicht das glücklichste Leben (vitam beatissimam) bewirke; im Uebrigen kam er fast ganz mit ihnen überein (Cic. Acad. pr. II, 43).

§ 45. Aristoteles, geb. 384 v. Chr. (Ol. 99, 1) zu Stagira (oder Stageiros) in Thrakien, der Sohn des Arztes Nikomachus, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367) Schüler des Platon und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Platons Tode (347) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, blieb dort gegen drei Jahre, ging dann nach Mitylene und danach (343) zu Philipp, dem König von Makedonien, bei dem er bis ins achte Jahr, bis zu dessen Tode, lebte. Er war der einflussreichste Erzieher Alexanders von dessen 13.—16. Lebensjahr (343—340). Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders gründete er seine Schule zu Athen im Lykeion, der er zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Partei in Athen erhob gegen ihn nach Alexanders Tode eine Anklage, zu der die Religion den Vorwand liefern musste. Aristoteles entzog sich der Verfolgung, indem er sich nach Chalkis begab, wo er bald hernach, Ol. 114, 3 (322 v. Chr.), in seinem 63. Lebensjahre starb.

Ueber das Leben des Aristoteles handeln: Dionys. Hal. Epist. ad Ammaeum I, 5; Diog. Laërt. V, 1—35; Suidas; der sogenannte Anonymus Menagianus (der

unbekannte Verfasser eines von Menagius veröffentlichten Schriftstücks, welches in seinem biographischen Theile mit dem ersten, grösseren Theile des Artikels bei Suidas wörtlich übereinstimmt, woran sich dann aber ein Verzeichniss der Schriften des Arist. reiht, welches das des Diogenes Laërtius mit einigen Auslassungen und Erweiterungen wiedergiebt; die Quelle war vielleicht der echte Hesychius); Pseudo-Hesychius; Pseudo-Ammonius, vita Arist., womit fast durchgängig übereinstimmt die Vita, welche L. Robbe e cod. Marciano, Lugd. Bat. 1861, herausgegeben hat; eine alte lateinische Bearbeitung, hrsg. von Nunnez, Barcellonae 1594, auch Lugd. Bat. 1621, 1631, Helmst. 1666, ist eine dritte Redaction derselben Vita. Verloren sind die betreffenden Schriften von Aristoxenus, Aristokles, Timotheus, Hermippus, Apollodorus und Anderen. Die chronologischen Bestimmungen, die das Leben des Aristoteles betreffen, hat Diog. L. den *χρονικά* des Apollodorus entnommen; aus der gleichen Quelle scheint auch Dionys. Halic. geschöpft zu haben. J. G. Buhle, vita Aristotelis per annos digesta, im ersten Bande der bipontiner Ausgabe der Werke des Aristoteles, S. 80—104. Ad. Stahr, Aristotelia, Th. I: das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830. Blakesley, life of Aristotle, Cambridge 1839. George Henry Lewes, Aristotle, a chapter from the history of the science, London 1864, aus dem Engl. übersetzt von Julius Victor Carus, Leipzig 1865; erstes Kapitel: das Leben des Aristoteles. Vgl. Aug. Boeckh, Hermias von Atarneus, in: Abh. der Akad. der Wiss., hist.-phil. Cl., Berlin 1833, S. 133—157, kl. Schrift., Bd. VI, S. 185—210. S. auch die unten S. 217 angeführte Schrift von Chaignet.

Ueber das Verhältniss des Aristoteles zu Alexander handeln insbesondere: K. Zell, Arist. als Lehrer des Alexander (in: Ferienschriften, Freiburg 1826). Frid. Guil. Car. Hegel, de Arist. et Alex. magno, diss. inaug., Berl. 1837. P. C. Engelbrecht, über die wichtigsten Lebensumstände des Aristoteles und sein Verhältniss zu Alexander dem Grossen, besonders in Beziehung auf seine Naturstudien, Eisleben 1845. Rob. Geier, über Erz. u. Unterr. Alex. d. Gr., I, Halle 1848; Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen, Halle 1856. Egger, Aristote, considéré comme précepteur d'Alexandre, Caen 1862 (Extrait des Mém. de l'acad. de Caen). Mor. Carrière, Alexander und Aristoteles, in Westermanns Monatsh., Febr. 1865.

Nicht nur der Vater, sondern auch die Voreltern des Aristoteles waren Aerzte; sie führten ihr Geschlecht auf Machaon, den Sohn des Asklepios, zurück. Der Vater Nikomachus lebte als Leibarzt am Hofe des makedonischen Königs Amyntas zu Pella. Durch Vergleichung der Angaben über die Zeit des Todes und das Lebensalter, wie auch über das Alter des Aristoteles bei der Uebersiedelung nach Athen und die Zeit seines Verkehrs mit Platon wird wahrscheinlich, dass seine Geburt in die erste Hälfte des Olympiadenjahres, also in 384 vor Chr., gefallen sei. Bald nach der Zeit, zu welcher Aristoteles zuerst nach Athen kam, reiste Platon zu Dion und dem jüngeren Dionysius, von wo er erst im dritten Jahre zurückkehrte. Dass Aristoteles schon früh, bei Lebzeiten Platons, zu abweichenden Ansichten gelangte und dieselben auch gegen seinen Lehrer äusserte, ist sehr glaublich. Möglicherweise ist auch die Anekdote echt, dass Platon gesagt habe, Xenokrates bedürfe des Sporns, Aristoteles des Zügels; unwahrscheinlich ist (da Platon schwerlich in Bezug auf seine eigene Person dem Autoritätsprincip huldigte und gegnerische Argumentation gewiss nicht verübelte), dass von Platon selbst der Vergleich des Aristoteles mit einem Füllen, welches gegen seine Mutter ausschlage, herstamme. Platon soll das Haus des Aristoteles das Haus des Lesers genannt haben und ihn selbst wegen seiner *ἀγχίνοια* den *νοῦς τῆς διατριβῆς*. Eine eigene philosophische Schule hat Aristoteles, während Platon lebte, gewiss noch nicht gegründet; er würde eine solche auch wohl kaum gleich nachher verlassen haben. Doch ertheilte er damals rhetorischen Unterricht als Rival des Isokrates: er soll, einen Vers aus dem Philoktet parodirend, gesagt haben: *αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν* (Cic. de Orat. III, 35 u. ö.; Quinct. III, 1, 14). Die Nachreden von einem gehässigen Auftreten des Aristoteles gegen Platon widerlegen sich schon durch das befreundete Verhältniss, in welchem Platons ergebener Anhänger Xenokrates noch nach Platons Tode zu ihm stand, da beide gemeinschaftlich zum

Hermias reisten. Es sind uns (bei Olympiodor. in Plat. Gorg. 166) einige Verse aus einer Elegie des Aristoteles auf seinen früh verstorbenen Freund Eudemus erhalten, worin er eines Mannes erwähnt, den auch nur zu loben den Schlechten nicht zustehe (*ἀνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις*), und der zuerst durch Wort und That gezeigt habe, *ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.* Ob Aristoteles hiermit Platon meint, ist wenigstens sehr unsicher. Jac. Bernays, Aristoteles' Elegie an Eudemos, Rhein. Mus. N. F. Bd. 33, 1878, macht es wahrscheinlich, dass sich die Worte nicht auf Platon, sondern auf Sokrates beziehen, und hierfür sprechen besonders die Schlussworte der Memorabilien Xenophons (s. dageg. Zeller II, 2, 12 f. Anm. 1 u. Aless. Chiappelli, sopra l' elegia di A. ad Eudemo, in: Filosofia delle scuole Italiane, 1884). Anzunehmen ist, dass Aristoteles dem Platon gegenüber, auch schon bei dessen Lebzeiten, Selbständigkeit zeigte und wahrte, wiewohl er noch später nur ungern gegen die Ideenlehre polemisirte, Eth. Nic. 1, 4: *προςάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰςαγαγεῖν τὰ εἴδη· δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* Verschiedene litterarische Fehden sind wohl kaum zwischen Meister und Schüler gefochten worden (Teichmüller, Lit. Fehd. I, nimmt an, dass solche sich bezogen hätten auf die Freiheitslehre, auf die Idee des Guten und auf die Tapferkeit). — Nach dem unglücklichen Ende, das Hermias in persischer Gefangenschaft fand, heirathete Aristoteles dessen Nichte (oder Adoptivtochter) Pythias, später die Herpyllis.

Die Aufgabe der Fürstenerziehung löste Aristoteles glücklicher als Platon, freilich auch unter günstigeren Verhältnissen. Ohne sich in unpraktische Ideale zu verlieren, scheint Aristoteles den Hochsinn seines Zöglings gepflegt zu haben. Alexander bewahrte fortwährend seinem Lehrer Achtung und Liebe, obschon in den letzten Jahren eine gewisse Erkaltung eintrat (Plut. Alex. c. 8). Aber nur böswilligste Verleumdung konnte dem Ar. Schuld an dem Tode Alexanders zuschreiben.

Nach Athen kehrte Aristoteles nicht sehr lange vor der Zeit zurück, als Alexander seinen asiatischen Feldzug antrat (Ol. 111, 2, in der zweiten Hälfte, Frühjahr 334), vielleicht im Jahre 335 vor Chr. Er lehrte im Gymnasium Lykeion (dem Apollon *Λύκειος* gewidmet), in dessen schattigen Baumgängen (*περίπατοι*) umherwandelnd er sich mit dem engeren Schülerkreise (den *Περιπατητικοί*) über philosophische Probleme unterredete; für grössere Kreise hielt er sitzend Vorträge (Diog. L. V, 3). Auch ist möglich, dass er wiederum rhetorische Uebungen leitete, wie schon in der Zeit seines ersten Aufenthalts in Athen. Gellius sagt (N. A. XX, 5): *ἐξωτερικά* dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant; *ἀκροατικά* autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur. Für seine Forschungen sollen ihm durch Philipp und besonders durch Alexander die Mittel geboten worden sein (Aelian. var. hist. IV, 19; Athen. IX, 398 e; Plin. hist. nat. VIII, 16, 44). Die Anklage gegen Aristoteles lautete auf *ἀσέβεια*, die man in seinem Lobliede auf Hermias finden wollte; man bezeichnete es als einen Päan und gab somit seinem Verfasser die Vergötterung eines Menschen schuld. In der That aber ist dieses Lied (welches Diog. Laërt. V, 7 aufbewahrt hat) vielmehr ein Hymnus auf die Tugend, und es wird hierbei Hermias, der durch die Perser einen qualvollen Tod erlitten hatte, als einer der Märtyrer der Tugend gepriesen. Aristoteles soll, indem er Athen (im Spätsommer 323) verliess, mit Anspielung auf das Schicksal des Sokrates gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen. Sein Tod erfolgte nicht (wie Einige berichten) durch Selbstvergiftung oder durch einen freiwilligen Sturz in den

Euripus (wozu kein Anlass war), sondern durch Krankheit (Diog. L. V, 10 nach Apollodorus; nach Censorinus de die nat. 14, 16 wohl hauptsächlich durch ein Magenleiden) und zwar (nach Gell., N. A., XVII, 21, 35) kurz vor dem Tode des Demosthenes, also im Spätsommer 322 v. Chr. — Eine Portraitstatue des Aristoteles findet sich im Palazzo Spada zu Rom.

Den Aristoteles charakterisirt Goethe (Gesch. der Farbenl. 2. Abtheil., Ueberliefertes) im Gegensatz zu Platon (vgl. oben zu § 39) mit den Worten: „Aristoteles steht zu der Welt, wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkte der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Platon einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht". (Diese Charakteristik des Aristoteles ist jedoch nicht in solchem Maasse zutreffend, wie die oben angeführte des Platon. Die empirische Basirung, das geordnete Aufsteigen, der nüchterne, vernunftklare Blick, der gesunde praktische Sinn sind richtige Züge; wenn aber Goethe anzunehmen scheint, dass die Erkenntniss den Aristoteles nur in so weit interessire, als sie praktische Bedeutung habe, so widerstreitet dies der Lehre und dem Verhalten dieses Philosophen. Auch fehlt weder bei Platon, noch bei Aristoteles neben dem Aufsteigen zum Allgemeinen das Herabsteigen zum Besonderen durch Eintheilung und Deduction.)

§ 46. Die Schriften des Aristoteles waren theils in dialogischer, theils in akroamatischer Form verfasst; auf uns sind nur die letzteren grossentheils und sehr wenige Bruchstücke von den ersteren gekommen. Die meisten Schriften der letzteren Classe hat Aristoteles während seines letzten Aufenthaltes zu Athen verfasst. Dem Inhalt nach zerfallen dieselben in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische. Die Gesammtheit der logischen Schriften wird unter dem Titel Organon zusammengefasst. Die Doctrin, welche in den metaphysischen Abhandlungen behandelt wird, trägt bei Aristoteles selbst den Namen: erste (auf die obersten Principien gerichtete) Philosophie. Unter den im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Schriften ist besonders die Physik (auscultationes physicae) und auch die Naturgeschichte der Thiere (eine comparative Physiologie) von philosophischer Bedeutung; in noch höherem Grade aber sind dies die psychologischen Schriften (drei Bücher über die Seele und mehrere kleinere Abhandlungen). Unter den Schriften von ethischem Inhalt ist die grundlegende die das richtige Verhalten des Individuums bestimmende Ethik, die in dreifacher Gestalt existirt: nikomachische Ethik (das aristotelische Werk), eudemische Ethik (von Eudemus verfasst) und Magna Moralia (ein Auszug aus beiden). Die Schrift Politica ist eine Staatslehre auf dem Grunde der Ethik. Die Rhetorik und die Poëtik schliessen sich theils an die logischen, theils und zunächst an die ethischen Schriften an.

Die Werke des Aristoteles sind in lateinischer Uebersetzung zuerst zugleich mit Commentaren, die der arabische Philosoph Averroës (um 1180) verfasst hatte, Venetiis 1489, dann auch ebend. 1496, 1507, 1538, 1550—52, Basileae 1538 u. ö. gedruckt worden, griechisch zuerst Venetiis apud Aldum Manutium, 1495—98, dann unter der Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynaeus Basileae 1531 und ebd. 1539 und 1550 (die Basileensis tertia von 1550 wird auch nach dem Mitherausgeber Isengrin die Isengriniana genannt); ferner Venetiis apud Aldi filios 1551—53, edirt durch Joh. Bapt. Camotius; dann edirt durch Friedrich Sylburg, Francof. 1584—87; durch Isaac Casaubonus, gr. u. lat. Lugduni 1590 u. ö. (1596, 1597, 1605, 1646); durch du Val, gr. u. lat., Par. 1619 u. ö. (1629, 1639, 1654); die letzte (lateinische) Gesammtausgabe im 17. Jahrh. erschien zu Rom 1668. Einzelne Schriften, wie besonders die nikom. Ethik, sind sehr häufig edirt worden bis zur Mitte und bald nach der Mitte des 17. Jahrhunderts; nach dieser Zeit erschienen Ausgaben einzelner Schriften spärlich und neue Gesammtausgaben der Werke überhaupt nicht mehr bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, wo Buhle griech. u. lat. Biponti et Argentorati 1791—1800 in 5 Bänden die Werke des Aristoteles von Neuem zu ediren begann. (Der erste Band dieser unvollendet gebliebenen Ausgabe enthält mehrere immer noch werthvolle Abhandlungen, insbesondere auch über die Ausgaben des Aristoteles und seiner griechischen und lateinischen Commentatoren.) Bis zu dem Aufkommen des Cartesianismus und anderer moderner Philosophien galt die Lehre des Aristoteles, in einzelnen Punkten freilich mehr oder minder umgedeutet, als die wahre Philosophie; aus seinen Schriften lernte man an katholischen Universitäten (wie schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters) und auch an protestantischen die Logik, Ethik etc. fast in gleichem Sinne, wie aus den Elementen des Euklides die Geometrie. Danach galt sie in weiten Kreisen als eine falsche Doctrin, von der man (nachdem Angriffe auf dieselbe schon seit dem Ausgang des Mittelalters in steigendem Maasse stattgefunden hatten) allmählich immer allgemeiner sich abwandte (sofern nicht, wie an Jesuitenschulen etc., die Tradition unbedingt galt), so dass die vorhandenen Ausgaben dem verminderten Interesse fast durchaus genügten. Nach einer gerechten Würdigung des Maasses der in der Lehre des Aristoteles enthaltenen philosophischen Wahrheit strebte bereits insbesondere Leibniz hin, der die beiden Extreme einer unbedingten Unterwerfung unter die aristotelische Autorität und einer durchgängigen Verwerfung des Aristotelismus gleich sehr missbilligte, jedoch in seinem Urtheil seine eigene monadistische Doctrin und seine religiöse Ueberzeugung zu unmittelbar als Maassstab anlegte (s. u. a. die Monographie: Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Aristotelicis, inest ineditum Leibnitii, diss. inaug., Berolini 1867). Seit den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts erwachte und erstarkte mehr und mehr der historische Sinn, der den aristotelischen Werken einen hohen Werth als Documenten des Entwickelungsganges der Philosophie zuerkannte. So erneuerte sich das Interesse an den Schriften des Aristoteles, das im Laufe des 19. Jahrhunderts bisher fortwährend gestiegen ist. Die bedeutendsten Gesammtausgaben im gegenwärtigen Jahrhundert sind: die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete Ausgabe, Bd. I und II: Aristoteles Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831; Bd. III: Aristoteles Latine interpretibus variis, ib. 1831; Bd. IV: Scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis, ibid. 1836 (es finden sich hierin nur Auszüge aus den Scholien); Bd. V: Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta collegit Valent. Rose, Scholiorum in Aristot. supplementum (der vollständige Commentar des Syrianus zu einigen BB. der Metaphys.). Index Aristotelicus. Ed. Herm. Bonitz, ibid. 1870. Nach dieser Ausgabe pflegt jetzt citirt zu werden. (Die bekkersche Ausgabe ist zu Oxford 1837 wiederabg. worden, und Bekker selbst hat nach ihr, jedoch mit einigen Aenderungen im Einzelnen, die Hauptschriften des Aristoteles separat edirt, leider ohne dem Texte die in der Gesammtausgabe enthaltene Varietas lect. wieder beizufügen.) Dann die zu Paris bei Didot erschienene Ausgabe: Arist. cum fragmentis ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 4 voll., Par. 1848—69. Vol. V., continens indicem nominum et rerum, ib. 1874. Stereotyp-Ausgaben sind bei Tauchnitz in Leipzig 1831—32 und 1843 erschienen. In der teubnerschen Bibliotheca ist schon eine Anzahl aristotel. Schriften herausgeg. v. Langkavel, Prantl, Susemihl, Biehl, Christ, Römer. In deutscher Uebersetzung sind die meisten aristotelischen Schriften in der metzlerschen Sammlung (übers. von K. L. Roth, K. Zell, L. Spengel, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J. Rieckher und C. F. Schnitzer) und in der hoffmannschen Uebersetzungs-Bibliothek (übers. von A. Karsch, Ad. Stahr und Karl Stahr), wie auch in der engelmannschen Sammlung (gr. u. deutsch) erschienen. Auch in der philosoph. Bibliothek von Kirchmann sind eine Reihe aristotelischer Schriften übersetzt und mit Anmerkungen versehen, so das Organon, die Metaphysik, die nikomachische Ethik, die Poëtik, die Bücher π. ψυχῆς und ein Theil der logischen

Schriften. Von Ausgaben einzelner Schriften sind unter andern folgende bemerkenswerth:

Arist. Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Leipzig 1844—46. Arist. Categ. gr. cum versione Arabica Isaaci Honeini fil. ed. Jul. Theod. Zenker, Lpz. 1846. Soph. Elench., ed. Edw. Poste, London 1866.

Arist. Metaph. ed. Brandis, Brl. 1823; ed. Schwegler, mit deutscher Uebersetzung, Tüb. 1847—48; ed. H. Bonitz, Bonn 1848—49.

Die Physik des Arist. hat Carl Prantl griech. herausgeg., Lpz. 1879, griech. und deutsch mit sacherkl. Anm., Leipz. 1854, ebenso die vier Bücher über das Himmelsgebäude und die zwei Bücher über das Entstehen und Vergehen, ebd. 1857. Arist. über die Farben, erl. durch eine Uebersicht über die Farbenlehre der Alten, von Carl Prantl, München 1849. Meteorolog. ed. Jul. Lud. Ideler, Leipzig 1834—36. Die Physik hat gr. u. franz. mit Erklärung Barth. St. Hilaire herausg., Paris 1862, ebenso auch die Meteorologie, Paris 1867, die Schrift de coelo, Par. 1866, über Entstehen und Vergehen nebst der Abh. de Melisso, Xenophane, Gorgia (mit einer Introd. sur les origines de la philos. grecque), Paris 1866. De animalibus histor. gr. et lat. ed. Joachim Gottlob Schneider, Leipz. 1811. Histoire des animaux, traduit en français et accompagné de notes perpétuelles par J. Barthélemy Saint-Hilaire, 3 vls., Par. 1884. Vier Bücher über die Theile der Thiere, gr. und d. mit sacherkl. Anm. hrsg. von A. v. Frantzius, Leipz. 1853; ed. Bernhard Langkavel, Leipz. 1868. Ueber die Zeugung und Entwickelung der Thiere, gr. u. deutsch von Aubert u. Wimmer, Leipzig 1860; Thierkunde, gr. u. d. von Aubert u. Wimmer, ebd. 1868.

Arist. de anima libr. tres, ed. F. Ad. Trendelenburg, Jena 1833, ed. II. emendata et aucta, Berl. 1877 (besorgt von Christ. Belger); ed. Barth. St. Hilaire, Paris 1846; ed. A. Torstrik, Berl. 1862 (vergl. R. Noetels Rec. in der Z. f. G.-W. XVIII, Berlin 1864, S. 131—144). Edwin Wallace, Ar.s Psychology in Greek and English with introduction and notes, Cambridge 1882. Zuletzt ed. v. W. Biehl, Lpz. 1884. W. Strehlke, de commentario anonymo in Aristotelis de anima libros conscripto, I.-D., Berl. 1876. Aristotele, esposizione critica della psichologia greca, definizione dell' anima. Il trattato dell' anima, Lib. I, 1 — II, 3, traduzione e note di Giambattista Barco, Torino—Roma 1879; ders., dell' anima vegetativa e sensitiva (lib. II, 4 — III, 2), saggio di interpretazione, Torino 1881.

Eth. Nicom. ed. C. Zell, 2 voll., Heidelb. 1820. Ed. A. Coray, Paris 1822. Ed. Cardwell, Oxon. 1828—30. Ed. C. L. Michelet (mit Comm.), Berol. 1829—35, 2. ed. 1848. Bekker hat die Ethik auch separat 1831, 1845, 1861 edirt. Den bekkerschen Text reproducirt meist die Ausgabe von W. E. Jelf, Oxf. u. Lond. 1856. Eth. ed. B. St. Hilaire, Par. 1856. Rogers, edit. altera, Lond. 1865. Ar. Ethics, ill. by Alex. Grant, Lond. 1856—58, 4. ed. 1884. Aristotelis Eth. N. ed. et commentario continuo instruxit G. Ramsauer. Adiecta est F. Susemihlii ad editorem epistola critica, Lpz. 1878 (der Commentar zeugt von eindringendem Verständniss des Ar., nur fehlt ein brauchbarer krit. Apparat). Ar. Eth. Nicom. rec. Fr. Susemihl, Lpz. 1880. Vgl. dens., d. bekkersch. Handschr. der nikom. Eth., in: Jahrb. f. Philol., Bd. 117, 1878, S. 625—32; ders., de Aristotelis Ethicis Nic. recognoscendis dissert. I. u. II., Berl. 1878. Die Bücher VIII u. IX (über die Freundschaft) sind separat von Ad. Theod. Herm. Fritzsche edirt worden, Giessen 1847. Bd. V besonders herausgegeben von Henry Jackson, London 1879. Nicomach. Ethics books I—IV and X, ch. 6—9 by E. L. Hawkins, Oxf. 1881. Uebersetzung d. nik. Eth. von Christ. Garve, 2 Bde., 1798 u. 1801. Die eudemische Eth. haben besonders herausgeg. A. Th. Herm. Fritzsche, Regensb. 1859, u. Fr. Susemihl, Lpz. 1884, die Magna Moralia ders., Lpz. 1883.

Polit. ed. Herm. Conring, Helmstädt 1656, Braunschweig 1730; J. G. Schneider, Frankfurt a. d. O. 1809; C. Göttling, Jena 1824; Ad. Stahr, Lpz. 1839; B. St. Hilaire, Par. 1837, 2. edit. 1848, 3. ed. 1874; I. Bekker, Berlin (1831) 1855; Eaton, Oxford 1855; R. Congreve, London 1855 u. 62. Aristot. Polit. cum vet. translat. Guil. de Moerbeka, ed. Susemihl, Leipz. 1870. Die 3 ersten BB. der Polit. mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertr. v. Jac. Bernays, Berlin 1872. Griech. und deutsch mit sacherkl. Anmerkung., herausgeg. v. Susemihl, 2 Bde., Leipz. 1879. Oeconom. l. I vet. transl. lat. edita a Franc. Susemihl, Gryphiswald. 1870. Rhet. ed. Spengel. Leipzig 1867.

Poët. ed. G. Hermann, Lpz. 1802; Franz Ritter, Köln 1839; E. Egger (in seinem Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, Paris 1849); B. St. Hilaire, Paris

1858; I. Bekker (Ar. Rhet. et Poët. ab I. B. tertium ed.), Berol. 1859; Franz Susemihl (Poët. griech. u. deutsch), zuerst Lpz. 1865; ed. Joh. Vahlen, zuerst Berol. 1867. Vgl. dagegen: Leonh. Spengel, Aristoteles' Poëtik u. Joh. Vahlens neueste Bearbeitung ders., Leipz. 1875. Ed. F. Ueberweg, zuerst Berl. 1870; Uebersetzung nebst Commentar, Berlin 1869, 2. Aufl. 1874. Rec. G. Christ, Leipzig 1878. Griech. u. deutsch von M. Schmidt, Jena 1875. Herausgeg. u. übers. v. Friedr. Brandscheid, Wiesb. 1882.

Zur Erklärung der Schriften des Aristoteles liefern manche werthvollen Beiträge die alten Commentare und Paraphrasen, sofern dieselben auf uns gekommen sind, insbesondere die des Exegeten Alexander von Aphrodisias (s. u. § 51), des Dexippus und des Themistius (s. u. § 69), des Syrianus, des Ammonius Hermiae filius, des Simplicius und Philoponus (s. u. § 70), auch die Schriften des Boëtius (ebd.) und Anderer. Scholien zum Aristoteles hat Brandis, Berl. 1836 (bei der bekkerschen Ausgabe des Textes) herausgegeben, und insbesondere zu der Metaphysik Brandis ebd. 1837, Paraphr. zu Soph. Elench. Spengel, München 1842, zu der Schrift von der Seele Spengel (Auszüge aus dem Commentar eines Anonymus über des Ar. Bücher von der Seele), München 1847. Themistii paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Spengel, Lpz. 1866. Den Commentar des Averroës zur Rhetorik hat in einer alten hebräischen Uebersetzung J. Goldenthal veröffentlicht, Lips. 1842. Jo. Geo. Ern. Hoffmann, de hermeneuticis apud Syros Aristoteleis adiectis textibus et glossario, ed. 2., Leipz. 1873. Eine umfassende, auf 35 Bde. berechnete Ausgabe der griechischen Commentare zu Aristoteles wird Berl. seit 1882 „consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae" herausgegeben. Davon sind bis jetzt erschienen: Vol. II, P. I: Alexandri in Arist. Analyt. prior. librum I comment. ed. Maximil. Wallies, 1883; Vol. IX: Simplicii in Arist. Physic. ll. quattuor priores ed. Herm. Diels, 1882; Vol. XI: Simplicii in ll. Arist. de anima ed. Mich. Hayduck, 1882; Vol. XXIII: Sophoniae in ll. A. de anima paraphr., Anonymi in A. categorias paraphr. ed. Mich. Hayduck, Themistii quae fertur in A. Analytic. prior. libr. I paraphr. ed. Max Wallies, Anonymi in A. Sophisticos el. paraphr. ed. Mich. Hayduck, 1883 u. 84; Vol. XVIII, P. III: Stephani in libr. Arist. de interpretatione comm. ed. Mich. Hayduck, 1885. Als Supplementum Aristotelicum Vol. I, P. I: Excerptorum Constantini de natura animalium ll. II, Aristophanis Historiae animalium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis ed. Spyridon P. Lambros, 1885.

Zur Erklärung des scholastischen Aristoteles ist von Werth das Werk des Silv. Maurus S. J., das nach der römisch. Ausgabe v. 1668 jetzt neu herausgegeben wird: Aristotelis Opp. omnia (lateinisch) — brevi paraphrasi et litterae inhaerente expositione illustrata a S. M. ed. Fr. Ehrle, S. J., 1. Bd., Par., Ratisb. 1885.

Von Neueren handeln über aristotelische Schriften insbesondere:

J. G. Buhle, commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos, Gott. 1788, auch im ersten Bande der buhleschen Ausgabe des Arist., Biponti 1791, S. 105—152; über die Echtheit der Metaph. des Aristoteles, in Bibl. f. alte Litt. u. Kunst, 4. St., Gött. 1788, S. 1—42; über die Ordnung und Folge der arist. Schriften überhaupt, ebend. 10. Stück, 1794, S. 33—47.

Am. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris 1819 (2. ed. 1843), deutsch von Ad. Stahr, Halle 1831. Fr. N. Titze, de Ar. operum serie et distinctione, Lpz. 1826.

Ch. A. Brandis, über die Schicksale der aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit, in: Rhein. Mus., Bd. I, Bonn 1827, S. 236—254; 259—286. Vergl. dazu Kopp, Nachtrag zu Br. Unters. über die Schicksale der aristotel. Bücher, ebend. III, Heft 1, 1829. Brandis, über die Reihenfolge der Bücher des arist. Organons und ihre griech. Ausleger, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., 1833. Ueber die arist. Metaphysik, ebend. 1834. Ueber Aristoteles' Rhetorik und die griech. Ausleger derselben, in: Philologus, IV, 1849, S. 1 ff.

Ad. Stahr, Aristotelia, Bd. II.: die Schicksale der arist. Schriften etc., Leipzig 1832. Ders., Aristoteles bei den Römern, Leipzig 1834.

Leonh. Spengel, über Aristoteles' Poëtik, 1837, über das 7. Buch der Physik, 1841, über das Verhältniss der drei unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, 1841—43, über die Politik des Aristoteles, 1849, über die Reihenfolge der naturwiss. Schriften des Arist., 1849, über die Rhetorik des Aristoteles, 1851, in: Abh. der bair. Akad. der Wiss., Bd. II, III, V, VI. Ueber κάθαρσις τῶν παθη-

μάτων bei Arist., ebd. Bd. IX, München 1859. Arist. Studien: nik. Ethik, eudem. Ethik, grosse Ethik, Politik und Oekonomik, Poëtik, in den Abh. der Akad. d. Wiss., Bd. X u. XI, München 1863—66 (vgl. darüber Bonitz in der Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866, S. 777—804).

Jakob Bernays, Ergänzung zu Aristoteles' Poëtik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VIII, 1853, S. 561—596. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, in den Abh. d. hist.-philos. Gesellsch. zu Breslau, Bd. I, Breslau 1885, S. 133—202. Diese beiden Abhandlungen wieder abgedruckt in: Zwei Abh. üb. d. aristot. Theorie des Drama, Berl. 1880. Ders., die Dialoge des Arist. in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken, Berl. 1863. (Vgl. zu den Dialogen P. W. Forchhammer, Aristoteles und die exoterischen Reden, Kiel 1864. Rud. Hirzel, üb. d. Protreptikos d. Arist., in: Hermes, Bd. X, 1875, S. 61—100.) Jak. Bernays, Oratio de Aristotele Athenis peregrinante et de libris eius politicis, in: Ges. Abhandl., I, 165—178.

Herm. Bonitz, aristotelische Studien, I—V, Wien 1862—67.

Valentin Rose, de Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. Aristoteles pseudepigraphus (eine Sammlung der Fragmente der verlorenen Schriften, welche Rose fast ausnahmslos für unecht hält), Lips. 1863.

Emil Heitz, die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1865.

Rud. Eucken, de Arist. dicendi ratione, p. I.: observationes de particularum usu, Gott. 1866. Ders., über den Sprachgebrauch des Arist., Beobachtungen über die Präpositionen, Berlin 1868. Beiträge zum Verständniss des Arist., in: N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag., Bd. 99, 1869, S. 243—252 und 817—820. J. Vahlen, aristotelische Aufsätze, 1—3, Wien 1870—74. E. Zeller, über den Zusammenhang der platon. u. aristotel. Schriften mit der persönl. Lehrthätigkeit ihrer Verfasser, in: Hermes, XI, 1876, S. 84—96. E. Essen, e. Beitr. zur Lös. der aristotel. Frage, Berl. 1884. S. üb. d. aristot. Schriften auch E. Heitz, in: K. Otfr. Müllers Gesch. d. griech. Litt.

Ueber die Logik und die logischen Schriften des Arist. handeln: Philipp Gumposch, Leipzig 1839. F. Th. Waitz, de Ar. libri π. ἑρμηνείας cap. decimo, Hab.-Schr., Marb. 1844. Ad. Textor, de herm. Ar., diss. inaug., Berl. 1870. Imelmann, zur aristot. Topik, Berl. 1871. R. Schmidt, die aristotel. Kategorien in St. Gallen, Erlangen 1874 (vgl. unten § 47).

Die Metaphysik betreffen folgende Schriften: C. L. Michelet, examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvr. cour. par l'acad. des sc. mor. et pol., Par. 1836. Felix Ravaisson, essai sur la Métaphysique d'Aristote, Par. 1837—46. F. G. Starke, de Ar. Met. l. II. qui ἄλφα τὸ ἔλαττον vocatur, Progr., Neu-Ruppin 1839. Brummerstädt, über Inhalt und Zusammenhang der metaph. Bücher des Arist., Pr., Rostock 1841. J. C. Glaser, die Metaph. des Arist. nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841. Herm. Bonitz, observ. criticae in Arist. libros metaphysicos, Berolini 1842. Wilh. Christ, studia in Arist. libros metaph. collata, Brl. 1853. Schramm, d. Metaphys. des Aristot. nach ihrem Inhalte, Bamberg 1877. Vgl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 1840, S. 263—276, wie auch Bonitz und Schwegler in ihren Commentaren zur aristotelischen Metaphysik (vgl. unten § 48).

Die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles betreffen: C. Prantl, de Ar. librorum ad hist. animal. pert. ordine atque dispositione, Monachii 1843; Symbolae criticae in Arist. phys. auscultationes, Berol. 1843. H. Thiel, de zool. Ar. l. ordine ac distrib., G.-Pr., Breslau 1855. Sonnenburg, zu Ar. Thiergeschichte, G.-Pr., Bonn 1857. Ch. Thurot, obs. crit. zu Ar. de part. animalium, in: Revue arch. 1867, S. 233—242; zur Meteorol., ebd. 1869, S. 415—420. Vergl. Abh. von Barthélemy St. Hilaire, Jessen u. A. M. Hayduck, Bemerkungen zur Phys. des Arist., G.-Pr., Greifsw. 1871. E. Gotschlich, zur Phys. des Arist., in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 105, 1872, S. 618—620. H. Diels, zur Textgesch. der aristotel. Phys., aus: Abh. d. K. Ak. d. W. z. Berl., 1882. H. Bonitz, zur Erklär. einiger Stellen aus Ar. Schr. üb. d. Seele, in: Hermes, Bd. 7, 1873, S. 416—436 (s. unten § 49).

Auf die Ethik und Politik beziehen sich: Wilh. Gottlieb Tennemann, Bem. über die sogen. grosse Ethik des Arist., Erfurt 1798. F. Schleiermacher, über die griech. Scholien zur nikomachischen Ethik des Arist., gelesen am 16. Mai 1816, abg. in den sämmtl. Werken, III, 2, 1833, S. 309—326; über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dec. 1817, abgedr. in den sämmtl. Werken, III, 3, 1835, S. 306—333.

W. van Swinderen, de Ar. Pol. libris, Gröningen 1824. Herm. Bonitz, obs. crit. in Arist. quae feruntur Magna Moralia et Eth. Eudemia, Berol. 1844. Alb. Max Fischer, de Ethicis Nicom. et Eudem., Bonn 1847. Ad. Trendelenburg, über Stellen in der nik. Ethik, in den Monatsber. der Berliner Akad. d. Wiss. 1850 und in den hist. Beitr. zur Philos. II, Berlin 1855; zur arist. Ethik, in den hist. Beitr. III, 1867. Joh. Petr. Nickes, de Arist. Politicorum libris diss. inaug., Bonn 1851. J. Bendixen, comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Ploenae 1854; Bemerkungen zum 7. Buch der nikom. Ethik, in: Philol. X, 1855, S. 199—210; S. 263—292; Uebersicht über die neueste die aristotelische Ethik und Politik betreffende Litt., ebend. XI, 1856, S. 351 bis 378, 544—582; XIV, 1859, 332—372; XVI, 1860, 465—522; vergl. XIII, 1858, S. 264—301. H. Hampke, über das fünfte Buch der nik. Eth., ebd. XVI, S. 60—84. G. Teichmüller, zur Frage über die Reihenfolge der Bücher in der arist. Politik, ebend. S. 164—166. Christian Pansch, de Ethicis Nicomacheis genuino Arist. libro diss., Bonn 1833 (vgl. Trendelenburgs Rec. dieser Schrift, insbesondere seine Vertheidigung der von Pansch angefochtenen Echtheit des 10. Buches der nik. Ethik, in den Jahrb. f. wiss. Kritik, 1834, S. 358 ff. u. Spengel i. d. Abh. der bayer. Ak. III, S. 518 ff.); Chr. Pansch, de Ar. Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Gymn.-Pr., Eutin 1858. H. S. Anton, quae intercedat ratio inter Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Dantisci 1858. F. Münscher, quaest. crit. et exeget. in Arist. Eth. Nicom., Marburgi 1861. R. Noetel, quaest. Ar. (de libro V. Eth. Nic.), G.-Pr., Berol. 1862; d. 4. Cap. im 1. B. der nikom. Eth., in: Jahrb. f. Philol., 119, 1879, S. 25—38; Aristotelis Ethicorum Nic. libri III. cc. 9, 10, 11, quae sunt de fortitudine enarr., Berl. 1884. F. Häcker, das V. Buch der nik. Ethik, in der Zeitschr. f. d. G.-W. XVI, S. 513—560; Beitr. z. Krit. u. Erkl. des VII. Buches der nik. Ethik, G.-Pr., Brl. 1869 (vgl. 1863). H. Rassow, obs. crit. in Aristotelem, Brl. 1858; emend. Aristoteleae, Weimar 1861; Beitr. zur Erkl. u. Textkritik der nik. Ethik des Arist., Weimar 1862 und 1868; Bemerkungen über einige Stellen der Politik des Ar., Weimar 1864; Forschungen über die nikom. Ethik des Arist., Weimar 1874. Joh. Imelmann, obs. cr. in Ar. E. N., diss., Hal. 1864. Moritz Vermehren, aristot. Schriftstellen, Heft I: zur nicom. Ethik, Lpz. 1864. W. Oncken, die Wiederbelebung der arist. Politik in der abendländisch. Lesewelt, in: Festschr. zur Begrüssung der 24. Vers. deutscher Philol. u. Schulm. zu Heidelberg, Leipz. 1865, S. 1—18. Susemihl, zum ersten, zweiten und vierten Buche der Politik, in: Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 93, S. 327—333, Rhein. Mus., N. F., XX, 1865, S. 504—517; XXI, 1866, S. 551 bis 573, und zum dritten, siebenten und achten Buche, in: Philol. XXV, S. 385—415; XXIX, S. 97—119; de politicis Arist. quaestionum critic. part. I—VII, Greifsw. 1867 bis 1875; üb. d. Composition der Polit. des Ar., Verh. der 30. Vers. deutscher Philolog., 1875; üb. d. nikomach. Eth. des A., in: Verhandl. der 35. Vers. deutsch. Philol. 1881. Ewald Böcker, de quibusdam Pol. Ar. locis, Inaug.-Diss., Greifsw. 1867. Val. Rose, über die griech. Commentare zur Eth. des Arist., in: Hermes, Bd. V, 1871, S. 61—113 (bez. sich auf Handschriften von Commentaren des Eustratius, Aspasius u. A. zur nic. Eth., gedruckt Ven. ap. Aldum 1536). J. Wiggert, de Arist. ethicorum Nic. lib. VII, 12—15, G.-Pr., Stargard 1871. E. Bösser, commentarius ad Arist. Ethicorum Nic. libr. VIII et IX, G.-Pr., Eutin 1873. B. J. Polenaar, tirocinia critica in Arist. Polit., Lugd. Bat. 1873. H. Henkel, zur Polit. des Arist., G.-Pr., Seehausen 1875. Fr. Diebitsch, de rerum connexu in Aristotelis libro de republ., Vratislaviae 1875. L. Diederichsen, in welchem Verh. stehen das V., VI. u. VII. B. der nicomach. Eth. zu den vorhergehenden u. d. ersten Behandlung der *ἡδονή* u. *λύπη* zur zweiten? Flensburg 1877. Cook Wilson, Aristotelean studies, I. On the structure of the VII. book of the Nicom. Ethics Ch. I—X, Oxford 1879. Ch. Schwanebach, zur Fr. nach der Ueberliefer. des 7. Buches der nikom. Eth., Pr. der ref. Kirchensch., Petersb. 1883. J. L. Heath, on the probable order of certain parts of the Nic. Ethics, in: Journ. of philol., 1884, S. 41—55. (Vgl. unten § 50.)

Auf die Oekonomik geht: E. Egger, question de propriété littéraire: Les Economiques d'Aristote et de Théophraste, Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, T. I, 4, 1879, S. 363—379.

Auf die Poëtik und Rhetorik beziehen sich ausser den schon angef. Abhandl. von Spengel und Bernays u. a. noch: Max Schmidt, de tempore quo ab Arist. l. de arte rhet. conscr. et ed. sint, Halae, 1837. Fr. Susemihl, eine Reihe von Studien zur aristotel. Poëtik im Rh. Mus. und in Jahns Jahrb. 89 u. 95. Joh. Vahlen, zur Kritik arist. Schriften (Poëtik und Rhetorik), Wien 1861, in den Sitzungsber. d. Wiener Akad. der Wiss., Bd. 38, Heft 1, S. 59—148; Arist. Lehre von der Rangfolge der Theile der Tragödie, in der Gratulationsschrift: Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii collecta, Leipzig 1864, S. 155—184; Beiträge zu arist. Poëtik, Wien

1865—67 (aus dem Junihefte 1865, dem Januar-, Juni- u. Julihefte 1867 der Sitzungsber. der phil.-hist. Cl. der kais. Akad. d. Wiss. besonders abgedr.). Gust. Teichmüller, arist. Forschungen, I.: Beitr. zur Erklärung der Poëtik des Arist., Halle 1867; II.: arist. Philos. der Kunst, ebd. 1869. Aug. Krohn, zur Kritik aristotel. Schriften, I.: zur Poëtik, Pr. d. Ritt. Ak., Brandenb. 1872. W. Friedrich, quaestiones in Arist. libr. qui inscriptus est π. ποιητ., G.-Pr., Mühlhausen 1872. Il commento medio di Averroe alla poet. di Arist. per la prima volta pubbl. in Arabo e in Hebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio, P. I u. II, Pisa 1872 (vgl. unten § 50). R. Büchsenschütz, Studien zu A.' Poëtik, Festschr. des Friedr. Werdersch. Gymn. Berl. 1881.

Eine Reihe namentlich dialogischer Schriften hat Aristoteles wahrscheinlich noch während seines ersten Aufenthaltes zu Athen bei Lebzeiten des Platon verfasst. Zu denselben gehört der Dialog Eudemus, aus welchem einige Bruchstücke erhalten sind (bei Plutarch, Dion 22; consol. ad Apoll. c. 27; Cic. de div. I, 25, 53 etc.; vgl. J. Bernays in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., XVI, 1861, S. 236—246). Eudemus gehörte dem platonischen Kreise an, war mit Aristoteles befreundet, betheiligte sich an dem Feldzug des Dion gegen den Dionys und fiel Ol. 106, 4 (353 bis 352 v. Chr.) in Sicilien. Seinem Andenken widmete Aristoteles den nach ihm benannten Dialog, eine Nachbildung des platonischen Phädon; Aristoteles stellte in demselben Argumente für die Unsterblichkeit der Seele auf. Dialogische Schriften sind die ersten 27 Bände in dem Katalog der Werke des Aristoteles bei Diog. L. V, 22—27 (cf. Anonym. Menag. 61 sq.): über Gerechtigkeit, über Dichter, über Philosophie (vgl. J. Bywater, Aristotle's dialogue „on Philosophy", in: Journal of Philology, Vol. VII, 13, 1877, S. 64—87), Politicus, Gryllus, Nerinthus (Korinthius? Neritius? nach Themist. orat. XXIII, p. 356 Dind.: Ἀριστοτέλης τῷ διαλόγῳ τῷ Κορινθίῳ feiere den korinthischen Landmann, der, durch Platons Dialog Gorgias angezogen, sich dem platonischen Kreise angeschlossen habe, s. Jac. Bernays, die Dialoge des Arist. S. 90), Sophistes, Menexenus, Eroticus, Symposion, über Reichthum, Protrepticus (ob dieser die dialogische Form gehabt hat, ist sehr unsicher, dagegen Rud. Hirzel in: Hermes, 10, S. 41 ff.) etc. Diese Schriften sind von Späteren exoterische genannt worden, und im Gegensatz dazu die ohne eine dialogische Form die Gedanken vortragenden, streng wissenschaftlichen Schriften esoterische. Bei Aristoteles selbst kommt der Ausdruck esoterisch überhaupt nicht vor (jedoch Analyt. post. I, 10, p. 76 b, 27 ὁ ἔσω λόγος als ὁ ἐν τῇ ψυχῇ im Gegensatz zu dem ἔξω λόγος), exoterisch aber in dem Sinne: nach Aussen hin, an den Andern, πρὸς ἕτερον (vergl. Plat. Soph. p. 217 e) gerichtet, aus dem ihm als wahr Erscheinenden argumentirend, im Gegensatz zu dem, was dem bloss auf die Sache blickenden selbstforschenden Denker anliegt (τῷ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν μέλει), Top. VIII, 1, 151 b, 9, Anal. post. I, 10, 76 b, 24, Pol. VII, 3, 1325 b, 29 (vgl. Thurot in Jahns Jahrb. 81, 1860, S. 749 f. und in seinen Études sur Aristote, Paris 1860, S. 214 f., auch G. Thomas, de Ar. ἐξ. λ. deque Ciceronis Aristotelio more, Gött. 1860; Stahr, Ar. II, S. 235—279).

Im Allgemeinen nennt Aristoteles ἐξωτερικοὶ λόγοι ausserphilosophische, d. h. nicht streng philosophische, wenigstens nicht streng methodische Erörterungen, ohne Rücksicht darauf, ob sie von ihm oder Anderen angestellt waren. Vgl. H. Diels, üb. d. exoter. Reden des A., in: Sitzungsber. der Ak. d. Wiss., Berlin 1883, S. 477 bis 494, der darunter Erörterungen versteht, die ausserhalb der aristotelischen Schule entstanden sind, während Jac. Bernays sie als die eigenen Dialoge des Aristoteles aufgefasst hatte; ferner Fr. Susemihl, ἐξωτερικοὶ λόγοι b. Aristot. u. Eudemos, in: Jahrb. f. Philol., 129, 1884, S. 265—277. Einmal (Metaph. XIII, 1, 1076 a, 22 ff.) bezieht Aristoteles jenen Ausdruck auf seine dialogischen Schriften mit, er gebraucht ihn aber auch (Phys. IV, 10, p. 217 b, 19) von solchen inmitten seiner streng wissenschaftlichen Schriften selbst vorkommenden Erörterungen, welche

er, seiner dialektischen Methode gemäss, der strengen Beweisführung (ἀπόδειξις) vorbereitend vorausschickt, oder welche überhaupt einen mehr „dialektischen", d. h. dem Charakter der Disputationen gemässen, als einen „apodeiktischen", oder rein wissenschaftlichen Charakter an sich tragen (Pol. I, 5, p. 1254 a, 33). Die Dialoge heissen bei Aristoteles auch: ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι, Erörterungen, die in Gemeinsamkeit (d. h. vermittelst der Disputation mit einem Mitunterredner, sei es in wirklichen διαλεκτικαῖς συνόδοις, Top. VIII, 5, oder in dialogischen Schriften) angestellt werden. Ferner werden Dialoge und andere früher verfasste Schriften (zu denen auch die τεχνῶν συναγωγή und die an Theodektes gerichtete Rhetorik gehörten) von Aristoteles bezeichnet als ἐκδεδομένοι λόγοι, d. h. veröffentlichte, dem Publicum übergebene λόγοι, im Unterschiede von nicht veröffentlichten, zunächst nur von dem Philosophen für sich selbst angestellten und daneben, sei es bloss in mündlichen Vorträgen oder auch mittelst schriftlicher Aufzeichnung dem (privaten) Kreise der mit ihm streng philosophirenden Schüler mitgetheilten Betrachtungen. Die streng philosophischen Betrachtungen heissen bei Aristoteles Pol. III, 12, p. 1282 b, 19 u. ö. (vgl. Eud. Ethik I, 8, 1217 b, 23) οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, und hiermit ist nahe verwandt die Bezeichnung: διδασκαλικοὶ λόγοι, de soph. elenchis c. 2, p. 165 b, 1: οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἑκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι (welche letzteren λόγοι, die als πειραστικοί zu den exoterischen gehören, darum doch nicht gerade von der Sache abirren, wie ἔξωθεν λόγοι Pol. II, 6, 1264 b, 39; cf. Eth. Eud. VII, 1, 1235 a, 4; VII, 5, 1239 b, 6, oder das λέγειν ἔξω τοῦ πράγματος, Rhet. I, 1, 1354 b, 27, 1353 a, 2). Die ἐξωτερικά definirt Simplicius als τὰ κοινὰ καὶ δι' ἐνδόξων περαινόμενα, Philoponus als λόγοι μὴ ἀποδεικτικοὶ μηδὲ πρὸς τοὺς γνησίους τῶν ἀκροατῶν εἰρημένοι, ἀλλὰ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐκ πιθανῶν ὡρμημένοι. Da Aristoteles sich mitunter in den streng wissenschaftlichen Schriften an „Hörer" wendet, und da dieselben oder doch viele derselben zu den mündlichen Vorträgen (ἀκροάσεις) in engster Beziehung stehen (zur Vorlesung bestimmt oder nach Vorträgen nachgeschrieben waren), so werden diese Schriften von Späteren akroamatische oder (metaphorisch) ἀκροάσεις genannt. Die philosophische Beschäftigung mit einem bestimmten Kreise von Objecten heisst eine πραγματεία, und die streng philosophischen, ohne dialogischen Schmuck nur auf das Forschungsobject gerichteten Schriften werden von Späteren auch als pragmatische bezeichnet. Die Schriften dieser Art scheinen sämmtlich oder mindestens grossentheils nicht von Aristoteles selbst, so lange er noch die betreffenden Vorträge hielt, sondern erst von seinen Schülern und zum Theil erst durch Andronikus von Rhodus veröffentlicht worden zu sein.

Als Nebenwerke und Vorläufer der streng wissenschaftlichen Schriften sind die ὑπομνήματα anzusehen, Aufzeichnungen, die Aristoteles zu eigenem Gebrauche gemacht hat, und die zum Theil (vielleicht erst später) an die Oeffentlichkeit gekommen sind. Zu den verlorenen Schriften dieser Art gehören die von Diog. L. in seinem Verzeichniss der aristotelischen Schriften erwähnten Auszüge aus den Schriften des Archytas, der platonischen Republik, den Leges, dem Tim. etc. Auch die auf uns gekommene Schrift de Meliss., de Xenophane, de Gorgia trägt den Charakter eines ὑπόμνημα, aber ihre Echtheit ist mindestens zweifelhaft (s. o. § 17). Ferner sind zu dieser Classe die Schriften de bono und de ideis zu rechnen, wovon Fragmente erhalten sind, die Brandis (Bonn 1823) gesammelt hat, Angaben über Platons mündliche Lehren, auf Erinnerungen an seine Vorträge und vielleicht auf Nachschriften derselben beruhend. Vgl. die oben (§ 41) angeführten Schriften von Brandis, Bournot u. A.

Die noch vorhandenen Schriften des Aristoteles sind z. Th. in einer sehr unvollkommenen Gestalt erhalten: Es fehlt häufig die feste durchgeführte Anordnung und

Abrundung; es werden Fragen oft aufgeworfen, der Versuch aber wird nicht gemacht, sie zu beantworten; Wiederholungen kommen vor, andererseits wegen Abspringens der Gedanken, Weglassens der Zwischenglieder viele Dunkelheiten. Es ist deshalb nicht glaublich, dass diese so beschaffenen Schriften die letzte Feile von Aristoteles erhalten haben und von ihm veröffentlicht worden sind, und die Annahme ist beachtenswerth, dass wir wenigstens theilweise Aufzeichnungen vor uns haben, die Aristoteles zum Gebrauche bei seinen mündlichen Vorträgen anfertigte, bei deren Niederschreiben er bald grössere, bald geringere Sorgfalt anwandte. Dass die Stücke ungleich gearbeitet sind, geht auch daraus hervor, dass in manchen Partien der Hiatus vermieden wird, so z. B. im grössten Theile der Politik, den meisten Partien des I. B. der Metaphysik. (Vgl. Blass, Attische Beredsamk. II, 130, welcher ebd. S. 427 Anm. die Vermuthung ausspricht, dass Aristoteles für seine Politik, in geringerem Maasse auch für die Metaphysik, *περὶ οὐρανοῦ* und andere Schriften, die früher niedergeschriebenen und sorgfältiger ausgearbeiteten Dialoge ausgeschrieben habe. S. dens., Aristotelisches, in: Rh. Mus., 1875, S. 481—505.) Manches weist freilich auch auf die Vermuthung Scaligers hin, dass den uns erhaltenen Schriften des Aristoteles die Nachschreibehefte seiner Schüler zu Grunde liegen. Vielleicht haben Herausgeber und Redacteure beiderlei Aufzeichnungen benutzt.

Die logischen Schriften sind: *κατηγορίαι* (von nicht ganz gesicherter Echtheit, s. Spengel, Münchener Gel. Anz. 1845, No. 5, und Prantl im ersten Bande seiner Gesch. der Logik) über die Grundformen der „Aussagen über das Seiende", wie dieselben bedingt sind durch die formalen Arten des Existirenden (Dinge, Eigenschaften etc.); *περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione (deren Echtheit Andronikus von Rhodus, jedoch, wie es scheint, ohne genügenden Grund, bestritten hat, s. dazu Zeller, II, 2, S. 69 Anm. 1), über den Satz und das Urtheil; *ἀναλυτικὰ πρότερα* über den Schluss; *ἀναλυτικὰ ὕστερα* über den Beweis, die Definition und Eintheilung und über die Erkenntniss der Principien; *τοπικά* über die dialektischen oder Prüfungsschlüsse, wie dieselben beim Disputiren auf Grund plausibler Prämissen (*ἔνδοξα*) gebildet zu werden pflegen; *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (über die Trugschlüsse der Sophisten bei dem Versuch der Widerlegung einer Annahme, und über die Auflösung des verführerischen Scheins in diesen Trugschlüssen). Diese Schriften werden von den Aristotelikern *ὀργανικά* genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das *ὄργανον* der Forschung ist. Aristoteles sagt Top. VIII, 14, p. 163 b, 11, es sei ein wichtiges Hülfsmittel (*ὄργανον*) zur Erlangung wissenschaftlicher Erkenntniss, dass man die Consequenzen eines jeden der einander entgegengesetzten Sätze zu ziehen wisse, und er sagt Metaph. IV, 3, p. 1005 b, 4, man müsse an das Studium der Lehre von dem *ὂν ᾗ ὄν* (der Ontologie, Metaphysik, *πρώτη φιλοσοφία*) erst dann herangehen, wenn man bereits mit der Analytik vertraut sei. In diesen Aussprüchen des Aristoteles liegt der Anhalt für jene Bezeichnung.

Die Schriften über die *πρώτη φιλοσοφία* sind von einem Ordner der aristotelischen Schriften (und wohl ohne Zweifel von Andronikus von Rhodus) auf Grund didaktischer Sätze des Aristoteles über das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον φύσει* hinter die physischen gestellt und gemäss dieser Stellung unter dem Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* in 14 Büchern (*Α*, *α*, *Β*, *Γ* etc. bis *Ν* = I, II, III, IV etc. bis XIV) zusammengefasst worden; bei der Anordnung der Bücher scheinen die in denselben vorgefundenen Citate zumeist maassgebend gewesen zu sein. Die „Metaphysik" besteht aus einer grösseren zusammenhängenden, jedoch nicht vollständig durchgeführten Darstellung (Buch I: philosophische und historisch-kritische Grundlegung; Buch III; IV; VI, VII, VIII; IX) und mehreren kleineren, zum

Theil unechten Abhandlungen. Buch II (oder α) ist nach alten Angaben durch Pasikles von Rhodus, einen Brudersohn des Eudemus und Zuhörer des Aristoteles, verfasst worden. Nach Andern hat Pasikles Buch I (Α) verfasst (s. Asklep., Schol. in Arist. ed. Br. p. 520 a, 6). Buch V (Δ) enthält eine Untersuchung περὶ τοῦ ποσαχῶς, über die mehrfachen Bedeutungen, und wird unter diesem Titel VI, 4, VII, 1 und X, 1 citirt. Es ist offenbar eine selbständige Schrift, vielleicht, nach Zeller, ein Compendium, ausschliesslich für die Schüler des Aristoteles bestimmt. Buch X handelt über das Eine und Viele, das Identische und Entgegengesetzte etc. Buch XI enthält in Cap. 1—8, p. 1065 a, 26 eine kürzere Darstellung des Inhalts von III, IV und VI, welche unter der Voraussetzung der Echtheit als eine vorläufige Skizze gelten muss, andernfalls aber ein von einem frühen Aristoteliker herrührender Auszug ist; es entsprechen einander XI, 1 u. 2 und Buch III (Aporien); XI, 3—6 und IV (die Aufgabe der Metaphysik und der Satz des Widerspruchs); XI, 7 und 8 bis zu der bezeichneten Stelle und VI (einleitende Bemerkungen zur Lehre über die Substanz); der Rest von Buch XI ist eine Compilation aus der Physik, also entschieden unecht. Buch XII enthält in Cap. 1—5 eine Skizze der (ausführlicher in Buch VII und in Buch VIII vorgetragenen) Lehre von der Substanz und der (in Buch IX ausführlicher erörterten) Doctrin über Potentialität und Actualität, in Cap. 6—10 eine etwas ausgeführtere, jedoch immer noch sehr gedrängte Darstellung der Gotteslehre, welche den naturgemässen Abschluss der gesammten Metaphysik bildet. Die beiden letzten Bücher (XIII und XIV) enthalten eine Kritik der Ideen- und Zahlenlehre, die theilweise (in XIII, 4 und 5) wörtlich mit einzelnen Partien des ersten Buches (I, 6 und 9) übereinstimmt. Nach einer schon von Titze angebahnten, von Glaser und Anderen modificirten und erweiterten Hypothese sind die Bücher I, XI, c. 1—8 und XII als ein kürzerer Entwurf der gesammten πρώτη φιλοσοφία anzusehen, von dem Aristoteles in dem grösseren Werke das erste Buch beibehalten, die übrigen weiter ausgeführt habe; doch ist diese Annahme sehr unsicher, und die Unechtheit des ganzen Buches Κ (XI) und wohl auch wenigstens des ersten Theiles von Λ (XII) ebenso möglich. Das Verhältniss der Bücher I, XIII und XIV zu einander und zum Ganzen hat manches Räthselhafte; insbesondere kann Aristoteles nicht die Wiederholung der Kritik der Ideenlehre beabsichtigt haben. Die übereinstimmenden Partien im XIII. Buche sind ohne Zweifel später als die im ersten, und vielleicht nicht von Aristoteles, sondern von einem überarbeitenden Aristoteliker geschrieben worden; die Echtheit des XIII. Buches bis c. 9, p. 1086 a, 21, ist zweifelhaft. Wahrscheinlich ist der eigene Entwurf des Aristoteles zu der πρώτη φιλοσοφία von dem Herausgeber mit andern als passend erscheinenden Stücken zu unserm jetzt vorliegenden Ganzen vereinigt worden, wobei Nichtaristotelisches mit unterlaufen konnte. Vgl. Asklepius, Schol. in Arist. ed. Brandis, p. 519 b, 38, nach dessen Angabe die Metaph. nicht bereits durch Eudemus, dem der Verfasser sie zugesandt habe, unmittelbar nach dem Tode des Aristoteles, sondern weit später aus einem lückenhaften durch die Herausgeber aus andern aristotelischen Schriften ergänzten Exemplar edirt worden ist. Alexander Aphrodisiensis (?) muss freilich den Eudemus für den Herausgeber der Metaphysik des Aristoteles gehalten haben, da er von der möglichen Umstellung einiger Sätze in dieser Schrift durch Eudemus spricht (in Arist. Metaph. S. 483, 20 ff. ed. Bonitz). Nimmt man Eudemus als den ersten Herausgeber an, so muss man wenigstens die Hinzufügung der zweiten Hälfte von B. XI sowie von B. α einem Späteren, etwa dem Andronikus Rhodius, zuschreiben. Den Anfang der Metaphysik sollen (nach Albertus Magnus, s. Jourdain, Gesch. der arist. Schr. im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 40; 187; 328) die Araber für ein Werk des Theophrast gehalten haben.

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die *φυσικὴ ἀκρόασις* in 8 Büchern (auch *φυσικὰ* oder *τὰ περὶ φύσεως*, wovon V, VI und VIII speciell: *τὰ περὶ κινήσεως*, wogegen VII nicht in diesen Zusammenhang zu gehören scheint und wahrscheinlich überhaupt nicht von Aristoteles verfasst worden ist); daran schliessen sich: *περὶ οὐρανοῦ* in 4, und: *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* in 5 Büchern an; ferner die *μετεωρολογικά* (oder *περὶ μετεώρων*) in 4 Büchern, wovon jedoch das vierte eine selbständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch *περὶ κόσμου*, in dem sich viele Anklänge an die stoische Lehre finden, die auf eine viel spätere Zeit der Abfassung hinweisen. Aus der peripatetischen Schule stammt das Schriftchen *περὶ χρωμάτων*. Die echte Schrift über die Pflanzen ist verloren; die in unseren Ausgaben befindliche ist unecht (vielleicht durch Nicolaus aus Damascus verfasst). Die Thiergeschichte (*περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*, deren zehntes Buch unecht ist) nebst einigen zugehörigen Schriften über die Theile der Thiere (in vier Büchern, deren erstes aber vielmehr eine allgemeine Einleitung zu den zoologischen Schriften zu sein scheint), über die Erzeugung und über den Gang der Thiere (*περὶ Ζῴων γενέσεως, περὶ Ζῴων πορείας*, wogegen *περὶ Ζῴων κινήσεως* unecht ist) ist erhalten, die Thieranatomie (*Ἀνατομαί*) aber verloren. An die drei Bücher *περὶ ψυχῆς* schliessen sich die Abhandlungen an: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων, περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις, περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* (wozu auch die in unseren Ausgaben unter dem Titel: *περὶ νεότητος καὶ γήρως* befindliche Abhandlung zu gehören scheint). Die Schrift *φυσιογνωμικά* ist unecht. Die Sammlung von *προβλήματα* ist ein auf Grund von aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Conglomerat (vergl. Carl Prantl, über die Probleme des Arist., in den Abh. der Akad. d. W., München 1850). Die Schrift *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* ist unecht (vgl. H. Schrader, über die Quellen der pseudo-arist. Schrift *π. θ. ἀ.* in Jahns Jahrb. 97, S. 217—232), ebenso vielleicht auch die Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν* (vgl. Mich. Hayduck, ebd. Bd. 109, S. 161—171).

Ueber die Ethik überhaupt handeln in dem auf uns gekommenen Corpus Aristoteleum drei Schriften: *ἠθικὰ Νικομάχεια* in 10 Büchern, *ἠθικὰ Εὐδήμεια* in 7 Büchern, *ἠθικὰ μεγάλα* (wohl nicht corrumpirt aus *ἠθικῶν κεφάλαια* oder aus *ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια*, wie Trendelenburg vermuthet, Histor. Beitr. II, S. 352 ff., wahrscheinlicher die Erklärung des Albertus Magnus: non ideo quod scriptam plus contineat, sed quia de pluribus tractat; eine andere von Theod. Birt, in: Verhh. der Philologenversamml. des J. 1879). Die drei Ethiken entsprechen einander in folgender Weise. Eth. Nic. I, II, III, 1—7, Eth. Eud. I, II, Magn. Mor. I, 1—19 enthalten die allgemeinen grundlegenden Betrachtungen über die Eudämonie, Tugend und Willensfreiheit; Eth. Nic. III, 8—15 und IV, Eth. Eud. III, Magn. Mor. I, 20—33 behandeln die einzelnen ethischen Tugenden mit Ausnahme der Gerechtigkeit; Eth. Nic. V, womit Eth. Eud. IV identisch ist, und Magn. Mor. I, 34 und II, init. gehen auf die Gerechtigkeit und Billigkeit; Eth. Nic. VI, womit Eth. Eud. V identisch ist, und Magn. Mor. I, 35 (vgl. II, 2—3) auf die dianoëtischen Tugenden, Eth. Nic. VII, womit Eth. Eud. VI identisch ist, und Magn. Mor. II, 4—7 auf die *ἐγκράτεια* und *ἀκράτεια* und auf die Lust; Eth. Nic. VIII—IX, Eth. Eud. VII, 1—12 (oder 13 init., wo offenbar eine Lücke ist) und Magn. Mor. II, 11—17 wird von der Freundschaft gehandelt, Eth. Eud. VII, 13 (wo der Text sehr lückenhaft und corrumpirt ist) von der Macht der *φρόνησις*, Magn. Mor. II, 10 von der Bedeutung des *ὀρθὸς λόγος* und von der Macht des ethischen Wissens, Eth. Eud. VII, 14—15 und Magn. Mor. II, 8—9 von der *εὐτυχία* und von der *καλοκἀγαθία*, Eth. Nic. X von der Lust und Glückseligkeit. Dass von diesen Schriften nicht die sogen. Magna Moralia (die kürzeste Darstellung) das

älteste Werk seien (wie Schleiermacher geglaubt hat), dass vielmehr die nikomachische Ethik (auf welche die Citate in der Pol. gehen, Pol. II, 2; III, 9 und 12; IV, 41; VII, 1 und 13) von Aristoteles selbst herrühre, die eudemische eine an das aristotelische Werk sich anschliessende Arbeit seines Schülers Eudemus sei, die Magna Mor. aber ein Auszug aus beiden und zunächst aus der eudemischen, ist seit Spengels Untersuchung über diese Schriften (s. o. S. 188) fast allgemein anerkannt worden. Barthélemy St. Hilaire (Morale d'Aristote, Paris 1856) will in der eudemischen Ethik (unter Beistimmung Bendixens) nicht sowohl eine eigene Schrift des Eudemus, als vielmehr eine blosse Redaction eines (zunächst zu eigenem Gebrauch nachgeschriebenen) aristotelischen Vortrags über die Ethik durch einen der Zuhörer (und zwar wohl durch Eudemus) erkennen; er ist geneigt, die sogen. grosse Ethik in dieselbe Zeit zu setzen und in gleicher Art entstanden zu denken. Diese letztere Schrift gehört jedoch unzweifelhaft einer späteren Zeit an, da sie schon stoische Einflüsse in Gedanken und Terminis bekundet (s. Ramsauer, zur Charakteristik der Magna Moralia. G.-Pr., Oldenburg 1858, Spengel, Arist. Studien, I, München 1863, S. 17, und Trendelenburg, einige Belege für die nacharist. Abfassungszeit der Magna Mor., in: Histor. Beitr. III, S. 433 ff.); das in ihr enthaltene Citat (II, 6, 1201 b, 25): *ὥςπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς* legt die Vermuthung nahe, dass der Verfasser dieselbe unter dem Namen des Aristoteles habe erscheinen lassen; doch können andere Analytica (Paraphrasen der aristotelischen Schrift) gemeint sein. — Dass der Verfasser der eudemischen Ethik bei allem Anschluss an Aristoteles auch Eigenthümliches gebe, welches mitunter als eine beabsichtigte Berichtigung des Aristotelischen erscheint, ist besonders nach Spengels und Zellers Nachweisen nicht zu bezweifeln. Die nik. Ethik scheint nach dem Tode des Aristoteles durch seinen Sohn Nikomachus veröffentlicht worden zu sein. Welcher Schrift die der nikom. und endem. Ethik gemeinsamen Bücher (Nik. V—VII; Eud. IV—VI) ursprünglich angehören, ist streitig. Das erste dieser Bücher (Eth. Nikom. V = Eth. Eudem. IV) lässt sich (jedoch vielleicht mit Ausnahme von c. 11, 12, 15, vor welchen Cap. 8, 9, ein Theil von 10, dann 13, 14 und aus Cap. 10 der Abschnitt 1134 a, 23 bis 1135 a, 15 gestanden zu haben scheint; eine andere Ordnung nimmt Trendelenburg an, Hist. Beitr. III, S. 413—425) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit sowohl aus inneren Gründen, als auch nach den Citaten in der Politik der nikomachischen Ethik vindiciren. Das jetzige Buch VI der nik. Eth. = Buch V der eud. scheint in mancher Hinsicht mehr mit den der eudem., als mit den der nikom. Ethik angehörenden Büchern übereinzustimmen (vgl. Alb. Max. Fischer, de Eth. Nic. et Eud., diss. inaug., Bonn 1847, und Fritzsche in seiner Ausgabe der eudemischen Ethik): doch muss zum mindesten ein Buch von wesentlich gleichem Inhalt der nik. Ethik ursprünglich angehört haben, auf welches sich Aristoteles Metaph. I, 1, p. 981 b, 25 bezieht, und so ist es wohl das Richtigere, es für aristotelisch zu halten. Das letzte jener Bücher (Eth. Nic. VII. = Eth. Eud. VI.) gehört wahrscheinlich wenigstens in seinen letzten Capiteln (Eth. Nic. VII, 12—15, die gleich dem X. Buche der Nik., aber in theilweise abweichendem Sinne, über die Lust handeln) der nikomachischen Ethik nicht an und ist auch nicht für einen früheren aristotelischen Entwurf, sondern für eine spätere, vielleicht von Eudemus herstammende Ueberarbeitung zu halten. Die nikomachische Ethik gehört zu den sorgfältiger gearbeiteten und abgerundeteren Schriften des Aristoteles. Der Aufsatz *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* ist unecht.

An die Ethik schliessen sich eng die 8 Bücher *πολιτικά* an. Nach Barth. St. Hilaire u. A. ist die Ordnung der Bücher I. II. III. VII. VIII. IV. VI. V. die ursprüngliche; doch ist die Umstellung der Bücher V. und VI. zweifelhaft;

Hildenbrand, Zeller u. A. haben sich gegen, Spengel und neuerdings Oncken (Staatsl. des Arist. I, S. 98 ff.) für dieselbe erklärt; die Stellung der Bücher VII u. VIII unmittelbar nach III ist aber höchst wahrscheinlich die richtige und schon von Nicolas d'Oresme (gest. 1382), auch von Herm. Conring (1647 in seiner Vorrede zu des Giphanius Uebers. der Pol.) u. A. als solche erkannt worden. Aristoteles handelt in Buch I von dem Hauswesen, jedoch mit Ausnahme der Vorschriften über die sittliche Erziehung und Bildung, da diese von dem Staatszwecke abhängig seien; er unterwirft in Buch II philosophische Staatsideale und bestehende Staatsverfassungen der Kritik, erörtert in Buch III den Begriff des Staates und des Staatsbürgers und unterscheidet die verschiedenen möglichen Verfassungsformen: Königthum und Tyrannis, Aristokratie und Oligarchie, Politeia (freier Bürgerstaat) und Demokratie, handelt dann (III, 14—17) vom Königthum, welches ihm unter gewissen Voraussetzungen als die bestmögliche Form gilt, danach (III, 18 und in den sich daran unmittelbar anschliessenden Büchern VII u. VIII) von dem auf günstigen äusseren Bedingungen und auf der Herrschaft der Besten, der zur Tugend gebildeten Bürger, beruhenden guten Staate; in Buch IV u. V folgt die Untersuchung über die übrigen Verfassungen ausser Königthum und Aristokratie, also über die Demokratie, Oligarchie, Politie und Tyrannis, welche Untersuchung in Buch V auf die Ursachen der Erhaltung und des Unterganges der Verfassungen gerichtet wird, so dass Buch V die (nach IV, 2) nach der Charakteristik und Genetik der Staatsformen vorzutragende Nosologie und Therapie enthält; in Buch VI geht Aristoteles auf die einzelnen Arten der Demokratie und Oligarchie und auf die verschiedenen Aemter ein. Von der Oekonomik ist wahrscheinlich auch das erste Buch nicht aristotelisch und hat vielleicht den Eudemus zum Verfasser, das zweite ist entschieden unecht und stammt aus der späteren Zeit der peripatetischen Schule. Die Schrift *πολιτεῖαι*, eine Beschreibung der Verfassung von etwa 158 Staaten, ist verloren. Die Poëtik (*περὶ ποιητικῆς*) ist nur unvollständig vorhanden. In dem verlorenen zweiten B. stand nicht nur die Abhandlung über die Komödie, sondern auch die über die Katharsis. Die Rhetorik in drei Büchern ist uns erhalten; sie ist, abgesehen von dem 3. B., das entweder von Aristoteles selbst oder von anderer Hand als Ergänzung hinzugefügt ist, das am gleichmässigsten durchgeführte Werk des Aristoteles. Die gleichfalls auf uns gekommene Rhetor. ad Alexandrum ist unecht (nicht, wie Spengel, der sie 1844 edirt hat, und wie auch bereits Victorius, Buhle u. A. auf Grund der Stelle Quintil. III, 4, 9 annehmen, ein Werk des Rhetors Anaximenes, aber doch ungefähr zur Zeit des Aristoteles, wahrscheinlich unter Benutzung der Rhetorik des Anaximenes, verfasst).

Die Zeitfolge, in welcher die Schriften von streng philosophischer Form entstanden sind, lässt sich grossentheils, obschon nicht durchweg, mit Sicherheit bestimmen; diese Untersuchung hat mehr ein die Methode des Aristoteles, als die Genesis seiner Doctrin betreffendes Interesse, weil er diese Schriften (vielleicht mit Ausnahme der logischen) erst während seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zu einer Zeit verfasst zu haben scheint, in welcher seine philosophische Selbstentwickelung im Wesentlichen bereits hinter ihm lag. Häufig wird eine Schrift in einer andern citirt, aber diese Citate sind so oft wechselseitig, dass sich aus ihnen die Reihenfolge schwer entnehmen lässt; mit voller Sicherheit kann dies fast nur da geschehen, wo auf eine noch zu verfassende Schrift vorausverwiesen wird. Am frühesten sind wohl die logischen Schriften verfasst worden (Anal. post. II, 12 wird auf die Physik vorausgewiesen: *μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν*), und zwar in der Reihenfolge: Kategorien, Topik, Analytica, später de interpretatione, in welcher Schrift nicht nur die Analytik,

sondern sogar auch die Psychologie schon als vorhanden vorausgesetzt wird. Ob die ethischen Schriften (Eth. Nic. und Polit.) früher (wie Rose will) oder später (wie Zeller meint) als die physischen und psychologischen verfasst worden seien, ist fraglich, die letztere Annahme aber die wahrscheinlichere. Zwar setzt Eth. Nic. I, 13, 1102 a, 26 nicht eigene populäre Erörterungen psychologischer Probleme (etwa in den früheren dialogischen Schriften), noch weniger die drei Bücher *περὶ ψυχῆς*, VI. 4 init., ebensowenig solche über den Unterschied von *ποίησις* und *πρᾶξις* voraus, aber VI, 13, 1144 a, 9 wird auf die Schrift de anima Rücksicht genommen. Zwar ist es nicht undenkbar, dass Aristoteles die ethischen Schriften früher als die psychologischen verfasste, weil (nach Eth. N. I, 13) zwar *θεωρητέον τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς*, aber nur *ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα*, da (nach Eth. N. II, 2) die Ethik nicht eine rein wissenschaftliche, sondern eine praktische Doctrin ist, aber nach seinem methodischen Princip ist es nicht anzunehmen. Die naturwissenschaftlichen Schriften sind in folgender Ordnung verfasst worden: Auscult. physicae, de coelo, de gener. et corrupt., meteorologica; dann die auf die organische Natur und auf das Seelenleben bezüglichen Schriften. Der Ethik und Politik ist die Rhetorik (auf welche, wie es scheint, Eth. II, 7, p. 1108 b, 6 vorausverwiesen wird) und die Poëtik (auf welche Polit. VIII, 7 vorausverwiesen wird) nachgefolgt; nach Rhet. I, 11, p. 1372 a, 1 und III, 2, p. 1404 b, 7 ist die Poëtik der Rhetorik vorangegangen. Man kann nicht (mit Val. Rose) eine Abfassung der Rhet. unmittelbar nach den logischen Schriften annehmen; ihr müssen nach dem von Arist. Rhet. I, 2, 1356 a, 25 und 4, 1359 b, 9 ausgesprochenen Satze, *τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας ἣν δίκαιόν ἐστι προςαγορεύειν πολιτικήν*, und: *ἡ ῥητορικὴ σύγκειται ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς*, nicht nur die logischen, sondern auch die ethisch-politischen Schriften vorausgegangen sein. Dass die Metaphysik später ist, als die Physik (welcher Rose sie mit Unrecht voranstellt), folgt aus Phys. I, 9, p. 192 a, 36 (*τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*) mit Sicherheit; in ihr werden die Analytica, die Ethik und Physik citirt. S. oben S. 194. Es ergiebt sich aus dieser Uebersicht inductiv das Resultat, dass Aristoteles streng methodisch in der Folge seiner Schriften von dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zu dem *πρότερον φύσει* fortgegangen ist, in Uebereinstimmung mit der didaktischen Forderung, die er, speciell auf Logik (Analytik) und Metaphysik (erste Philosophie) bezogen, Metaph. IV, 3, p. 1005 b, 4 aufstellt, man müsse mit jener vertraut sein, ehe man die letztere „höre".

Nach Strabon (XIII, 1, 54) und Plutarch (vit. Sull. c. 26) traf die aristotelischen Schriften in den nächsten zwei Jahrhunderten nach dem Tode des Theophrast ein seltsames Geschick. Die gesammte reichhaltige Bibliothek des Aristoteles mit Einschluss seiner eigenen Schriften kam zunächst an Theophrast; dieser aber vererbte sie seinem Schüler Neleus aus Skepsis in Troas; nach dessen Tode kamen sie an dessen Verwandte in seiner Heimath, und diese versteckten sie aus Furcht, sie möchten ihnen durch die pergamenischen Fürsten für deren Bibliothek genommen werden, in einem Keller oder Graben (*διῶρυξ*), wo sie allmählich mehr und mehr litten. (Freilich soll nach Athenäus, Deipnos. I, 3, eben diese Bibliothek schon zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus durch Ankauf in die alexandrinische Bibliothek eingegangen sein; dies kann aber mindestens nicht von den Urhandschriften der Werke des Aristoteles und Theophrast wahr sein.) Endlich entdeckte (um 100 v. Chr.) ein reicher Bücherliebhaber, Apellikon von Teos, jene Handschriften, kaufte sie und brachte sie nach Athen; er suchte, so gut es anging, die Lücken auszufüllen und veröffentlichte die Werke. Bald nachher, bei der Einnahme Athens durch die Römer (86 v. Chr.), fielen die Handschriften dem

Sulla in die Hände. Ein Grammatiker Tyrannion aus Amisos in Pontos (siehe über ihn Planer, de Tyrannione grammatico, Berlin 1852) benutzte dieselben, und von ihm erhielt der Peripatetiker Andronikus von Rhodus Abschriften, auf Grund deren er (um 70 v. Chr.) eine neue Ausgabe der aristotelischen Werke veranstaltete und einen Katalog entwarf. Strabon führt die Erzählung, wenigstens in unserm Texte der Geographica, nur bis auf Tyrannion herab; die Mittheilung über Andronikus findet sich bei Plutarch.

Strabon und Plutarch nehmen nun an, dass in der Zwischenzeit die aristotelischen Hauptwerke nicht zugänglich gewesen seien, also nur in den Urhandschriften existirt hätten, und erklären daraus die Abweichung der späteren Peripatetiker von Aristoteles; auch sollen die vielen Lücken in den übel zugerichteten Handschriften, da man dieselben nur schlecht zu ergänzen gewusst habe, den schlimmen Zustand des Textes der aristotelischen Werke in der späteren Zeit erklären. Dies kann nur in beschränkterem Umfange gelten; denn dass die philosophischen Schriften des Aristoteles sämmtlich auch nach seinem Tode unveröffentlicht geblieben seien, ist eine schon an sich schwer glaubliche und auch durch die (von Brandis, Spengel, Stahr, Zeller u. A. gegebenen, allerdings nicht durchgängig sichern) Nachweisungen von Spuren des Bekanntseins einiger der bedeutendsten von den streng philosophischen Schriften des Aristoteles im dritten und zweiten Jahrhundert vor Chr. widerlegte Annahme. Aber die Mittheilungen jener Zeugen über das Schicksal jener Handschriften sind doch nicht durchaus zu verwerfen, und es ist sehr wohl möglich, dass nicht nur einzelne von Aristoteles verfasste Entwürfe, die nicht zur Herausgabe bestimmt waren, sondern auch einige der grösseren Schriften, unter denen vielleicht auch die Politik war, erst in Folge jenes Fundes veröffentlicht worden sind. (Von der Psychologie behauptet dies E. Essen, der Keller zu Skepsis, Stargard 1866; man könnte annehmen, dass uns in der zweifachen Recension, die von einigen Partien des zweiten Buches der Psychologie auf uns gekommen ist und vielleicht von der ganzen Schrift vorhanden war, einerseits die alexandrinische Ueberlieferung, andererseits die Redaction des Andronikus erhalten sei; doch ist wohl eher die eine Form für die aristotelische, die andere für eine Paraphrase eines Aristotelikers zu halten.) Die Annahme, dass einige der philosophischen Hauptschriften des Aristoteles in der Zeit nach Theophrast und Neleus bis auf Apellikon und Andronikus unbekannt gewesen seien, erhält eine gewisse Bestätigung durch das Verzeichniss der aristotelischen Schriften bei Diog. L. V, 22—27, wenn dasselbe (wie Nietzsche nachweist) nicht aus dem Werke des Andronikus über die aristotelischen Schriften, sondern (wenigstens grösstentheils, abgesehen von einigen Ergänzungen aus der Zeit nach Andronikus) aus dem des Kallimacheers Hermippus, um 200 v. Chr., und zwar durch Vermittelung des Demetrius Magnes und des Diokles, hergeflossen ist. In diesem Verzeichniss werden 146 Schriften angeführt, die zusammen ungefähr 400 Bücher ausmachten. Aus derselben Quelle stammt das sehr ähnliche Verzeichniss des Anonymus Menagii (die beiden Verzeichnisse im 5. Bd. der Berliner Ausg. des A. 1463 ff.). Dagegen hat Andronikus (um 50 v. Chr.) die Zahl der Bücher auf 1000 angegeben (David in Arist. Cat. 24 a, 18), und ebenso ein gewisser Ptolemäus, Verfasser eines Lebens des Aristoteles (vielleicht im 1. Jahrh. v. Chr.), dessen Verzeichniss, freilich nur unvollständig, durch arabische Schriftsteller erhalten ist (Dav. ibid. 22 a, 11; über die arabisch. Uebersetzungen s. Val. Rose in der berliner Ausg. des Arist. V, 1469).

Durch die von Andronikus veranstaltete Ausgabe ward das Studium der Schriften des Aristoteles neu belebt. Die Peripatetiker der folgenden Zeit haben sich insbesondere als Paraphrasten und Commentatoren derselben Verdienste

erworben, ebenso auch mehrere Neuplatoniker, wie Themistius, Simplicius, Philoponus. Von den Griechen kamen die Schriften des Aristoteles (mit Ausnahme der dialogischen, die man untergehen liess) an die Syrer und Araber (s. Grdr. II, § 25 und § 26). In den christlichen Schulen dienten theils logische Schriften des Aristoteles, theils Darstellungen der aristotelischen Logik durch Boëtius u. A. als Unterrichtsmittel; Augustins Empfehlung der Dialektik gab denselben einen Halt. Doch kamen erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts die logischen Hauptwerke des Aristoteles selbst den Scholastikern (in lateinischen Uebersetzungen) in die Hände. In der zweiten Hälfte des zwölften und im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts wurden auch die physischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannt, und zwar zuerst, soweit die Araber sie besassen (bis gegen 1225), durch Vermittelung dieser, dann auch mittelst direkter Uebertragungen aus dem Griechischen (s. Grdr. II, § 28). Einzelne Schriften, insbesondere die Politik, statt welcher die Araber nur unechte politische Schriften gekannt zu haben scheinen, wurden nur auf diesem letzteren Wege bekannt. Die Uebersetzungen aus dem Arabischen sind zum Theil bis zur völligen Unverständlichkeit entstellt; die direkten Uebersetzungen aus dem Griechischen (insbesondere die in Folge einer Aufforderung des Thomas von Aquino durch Wilhelm von Moerbecke um 1260 bis 1270 ausgeführte Uebersetzung sämmtlicher oder doch sehr vieler Schriften des Aristoteles) sind mit buchstäblicher Treue angefertigt worden (so dass sie uns oft sehr sichere Rückschlüsse auf die Lesart der ihnen zum Grunde liegenden Codices gestatten), aber geschmacklos und nicht selten sinnlos. Die Lectüre der physischen Schriften des Aristoteles wurde (wegen der Lehre von der Weltewigkeit und wegen anderer, zum Theil auf Grund unechter Schriften irrig gedeuteter Doctrinen) 1209 durch ein pariser Provinzialconcil, die der physischen und metaphysischen Schriften 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon, als derselbe die Statuten der pariser Universität sanctionirte, verboten. Dieses Verbot, im April 1231 durch den Papst Gregor IX. in limitirter Form erneut, blieb officiell in Geltung bis zum Jahr 1237 (nach dem Zeugniss des Roger Baco bei Charles, R. B., Paris 1861, S. 314 und S. 412); bald hernach aber ward das kirchliche Urtheil ein günstiges. Die Scholastik stützte sich von nun an in philosophischem Betracht ganz auf Aristoteles, allerdings nicht ohne eine gewisse Umbildung einzelner Sätze; insbesondere ist die philosophische Richtung des Thomas von Aquino, welche bei den katholischen Kirchenlehrern die prävalirende ward, der Aristotelismus. Aber auch scholastische Richtungen, wie die des Scotus und die des Occam, die von der thomistischen abwichen, hielten im Wesentlichen an der Lehre des Aristoteles fest. Die Physik und Metaphysik des Aristoteles wurde 1254 zu Paris in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium mit aufgenommen. Die Ethik und die Politik des Aristoteles wurden gleichfalls hochgehalten; doch wurde wenigstens die Politik mit geringerem Eifer studirt. Beim Wiedererwachen der Alterthumsstudien im 15. Jahrhundert that zwar der erneute Platonismus dem Aristotelismus einigen Eintrag; doch gewannen auch die aristotelischen Studien eine wesentliche Förderung durch die sich verbreitende Bekanntschaft mit der griechischen Sprache. Neue, richtigere, verständlichere und in reinem Latein verfasste Uebersetzungen verdrängten die alten; bald wurden zahlreiche lateinische und griechische Ausgaben veranstaltet. Auch auf protestantischen Universitäten wurden die aristotelischen Schriften eifrig studirt, insbesondere unter dem Einfluss Melanchthons. Im 16. Jahrhundert wurden fast alle aristotelischen Schriften sehr häufig edirt, übersetzt und commentirt, im 17. Jahrhundert beträchtlich weniger, während des grösseren Theils des 18. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen fast gar nicht mehr, bis gegen das Ende desselben ein neues Interesse wiedererwachte, das durch Ad. Trendelenburg

besonders gefördert wurde, noch gegenwärtig andauert und sich auch in den zahlreichen (oben angeführten) litterarischen Erscheinungen bekundet. (Schriften über die Bedeutung des Aristoteles im Mittelalter und für die Gegenwart s. u. § 47, S. 202.)

§ 47. Eine feste Eintheilung der philosophischen Disciplinen nach einem bestimmten Eintheilungsgrund findet sich bei Aristoteles nicht. Da aber seine Schriften zu scheiden sind in logische, metaphysische, physische und ethische, kann sich auch die Darstellung seiner Philosophie hiernach richten.

Aristoteles ist der Begründer der wissenschaftlichen Logik. Die analytischen und dialektischen Untersuchungen (in dem „Organon") galten ihm, wie es scheint, als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie und nicht als eine eigentlich philosophische Doctrin. Doch hat diese Ansicht der wissenschaftlichen Strenge in seiner Behandlung derselben keinen Eintrag gethan.

Die Arten der Vorstellungen und „Aussagen" (oder Theile der Rede) entsprechen nach der Ansicht des Aristoteles den formalen Klassen dessen, was existirt. Die allgemeinsten formalen Klassen des Existirenden (Existenzformen) sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Thun, Leiden. Die durch diese Formen des Seienden bedingten Formen der „Aussagen über das Seiende" nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objecte. Die Wahrheit im Urtheil ist die Uebereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urtheil) einer Trennung von Vorstellungen mit einem Getrenntsein in den Dingen; die Unwahrheit im Urtheil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung von dem betreffenden objectiv-realen Verhältniss.

Der Schluss, die Ableitung eines Urtheils aus anderen, zerfällt in den Syllogismus, der von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt, und die Induction, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluss oder der Beweis ist der Schluss aus wahren und gewissen Principien; der dialektische Schluss ist der Prüfungsschluss aus dem Wahrscheinlichen; der sophistische Schluss ist der Fehl- oder Trugschluss aus Falschem oder durch täuschende Combination. Als ein oberstes metaphysisch-logisches Princip, auf dem die Möglichkeit der Beweisführung und der sicheren Erkenntniss überhaupt beruhe, gilt dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Principien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbarere für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare und das, was jedesmal in der aufsteigenden Reihe von

Begriffen das minder Allgemeine, daher das der Wahrnehmung näher Liegende ist; das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Principielle oder doch das dem Principiellen näher Liegende.

Neuere Schriften über das gesammte System, die Methode und die Bedeutung des Aristoteles sind ausser den allgemeinen ausführlichen Werken, namentlich denen von Brandis und Zeller: Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. I: Logik und Metaphysik, Bd. II: die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835—42. A. Rosmini-Serbati, Aristotele esposto ed esaminato, Turin 1858. G. Grote, Aristotle, ed. by Alex. Bain and G. C. Robertson, 2 vols. (nicht vollendet), London 1872, 3. ed. 1884. E. Wallace, outlines of the philos. of Arist., Oxf. 1875, 3. ed. 1883. A. Grant, Aristoteles, autorisirte Uebersetzung von I. Imelmann, Berlin 1878 (aus der Sammlung: Ancient classics for english readers, Edinburg und London). Rudolph Eucken, die Methode der aristotel. Forschung, Berl. 1872. Ders., über die Bedeutung der aristotel. Ph. f. d. Gegenwart, Berl. 1872. Brückner, die Bedeut. der arist. Ph. f. eine Erzieh. z. Freiheit u. Sittlichkeit, G.-Pr., Brandenb. 1872. Gius. Sottini, Aristotele e il metodo scientifico nell' antiquità greca, Pisa 1873. Salvat. Talamo, l'Aristotelismo nella storia della filosofia, Napoli 1873, ders., l'Aristotelismo della Scolastica, Napoli 1875. Math. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstädt 1875. Ch. Waddington, de l'autorité d'Aristote au moyen âge, Paris 1878. Ch. Gidel, la légende d'Aristote au moyen âge, in: Nouvelles études sur la littérat. grecque moderne, Par. 1878, S. 331 bis 384. Conr. Hermann, Aristoteles in seiner Bedeutung f. d. Philosophie d. Gegenwart, in: Philos. Monatshefte, Bd. 10, 1874, S. 241—248. Besondere Beziehungen des Arist. fassen ins Auge: K. Zell, Ansichten der Alten über die gemischte Staatsverfassung. Arist. in seinem Verh. zur griech. Volksreligion, 2. Aufl., Heidelb. 1873. A. Bullinger, des Ar. Erhabenheit üb. allen Dualismus u. d. vermeintl. Schwierigkeiten seiner Geistes- u. Unsterblichkeitsl., München 1878; ders., Aristot. u. Prof. Zeller in Berlin, München 1881. E. Brentano, Aristophanes u. Aristoteles, Frankfurt a. M. 1873. C. Schwabe, Aristophanes und Aristoteles als Kritiker des Euripides, Realsch.-Pr., Crefeld 1878. J. Frohschammer, üb. d. Principien der aristotelisch. Philos. u. d. Bedeut. der Phantasie in derselb., Münch. 1881. Das Verhältn. der aristotelischen Philos. zur platonischen behandelt besonders, betont aber dabei die Abhängigkeit der ersteren von der letzteren zu stark G. Teichmüller in seinen Studien zur Gesch. d. Begr., Berl. 1874, S. 226 bis 543: Platon und Aristoteles.

Ueber die aristotelische Politik, Dialektik und Rhetorik handelt Ch. Thurot, Etudes sur Aristote, Paris 1860. Vgl. F. Meunier, Ar. a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète? Par. 1864. Auf den Platonismus und Aristotelismus, insbesondere auf die Ideenlehre und Wesenlehre, geht der Hauptinhalt der Abhandlung von O. Caspari, die Irrthümer der altclass. Philosophie in ihrer Bedeutung für das phil. Princip, Heidelberg 1868.

Von neueren Specialschriften, welche die Logik betreffen, sind zu nennen: F. Joh. Chr. Francke, de Arist. iis argumentandi modis, qui recedunt a perfecta syllogismi forma, Rostockii 1824. Car. Weinholtz, de finibus atque pretio logicae Aristotelis, Rostockii 1825. Ad. Trendelenburg, de Arist. categoriis prolusio academica, Berol. 1833; Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 1—195, 209—217; Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836; ed. VIII. 1878; dazu: Erläuterungen, Berlin 1842, 3. Aufl. 1876. (Vgl. darüber Max Schmidt und G. H. Heidtmann; in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, Jahrgang V, VI u. VII, 1851—53.) Phil. Gumposch, über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1839. Herm. Rassow, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843. H. Hettner, de logices Aristotelicae speculativo principio, Hal. 1843. Car. Kühn, de notionis definitione qualem Arist. constituerit, Halae 1844. A. Vera, Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, Par. 1845. A. L. Gastmann, de methodo philos. Arist., Groning 1845. C. L. W. Heyder, kritische Darstellung und Vergleichung der aristotelischen und hegelschen Dialektik, 1. Bd., 1. Abth.: die Methodologie der arist. Philos. und der früheren Systeme, Erlangen 1845. G. Ph. Chr. Kaiser, de logica Pauli Apostoli logices Aristotelae emendatrice, Progr., Erlangae 1847. Carl Prantl, über die Entwickelung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie, in den Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Cl., Bd. VII, Abth. 1, S. 129—211, München 1853. (Zu vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantls Gesch. der Logik.) H. Bonitz, über die Kategorien des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. der Wissensch., hist.-philol. Cl., Bd. X, 1853, S. 591—645. A. F. C. Kersten, quo jure Kantius Arist.

categorias reiecerit, Progr. des Cöln. Realgymn., Berlin 1853. E. Essen, die Definition nach Aristoteles, G.-Pr., Stargard 1864. J. Hermann, quae Arist. de ultimis cognoscendi principiis docuerit, Berol. 1864. Wilh. Schuppe, die aristotelischen Kategorien, Gymn.-Progr., Gleiwitz 1866, auch Berl. 1871. A. Wentzke, die Kategorien des Urtheils im Anschl. an Arist. erl. und begründet, G.-Pr., Culm 1868. Friedr. Zelle, der Unt. i. d. Auff. d. Log. b. Ar. u. b. Kant, Berl. 1870. Friedr. Ferd. Kampe, die Erkenntnisstheorie des Arist., Leipzig 1870. Luthe, die aristotel. Kategorien, Realsch.-Pr., Ruhrort 1874. Cl. Bäumker, des Ar. L. von dem äusseren u. inneren Sinnesvermögen, I.-D. von Münster, Lpz. 1877. R. Biese, die Erkenntnissl. des Ar. u. Kants in Vergleich. ihrer Grundprincipien hist.-krit. dargestellt, Berl. 1877. A. Tegge, de vi atque notione dialecticae Aristoteleae, Treptow 1877. J. Neuhäuser, Aristoteles' L. von dem sinnl. Erkenntnissvermög. u. seinen Organen, Lpz. 1878. G. Zillgenz, de praedicamentorum quae ab Ar. auctore categoriae nominabantur, fonte atque origine, in Festschrift f. Urlichs, Würzb. 1881, S. 83—105. A. Casalini, le Categorie di Arist., Firenze 1881. G. Bauch, Aristotelische Studien. I. D. Ursprung der aristotel. Kateg. II. Zur Charakteristik des aristotel. Schr. *κατηγορίαι*, Pr., Doberan 1884.

Um die aristotelische Philosophie zu verstehen, muss man stets dessen eingedenk sein, dass Aristoteles Schüler Platons war, freilich ein sehr selbständiger. Er beherrschte in viel weiterer Ausdehnung als sein Lehrer das empirische Material, wurde aber doch bei allen seinen Untersuchungen durch hohe philosophische Gesichtspunkte geleitet, indem er bedeutende speculative Kraft und Tiefe besass, und hierin zeigt er sich vornehmlich als Schüler Platons. Ferner wendet er sich den Thatsachen viel eingehender zu als Platon, aber er geht nicht in ihnen auf, sondern Empirie und Theorie durchdringen sich bei ihm. Er bleibt nicht bei den einzelnen Erscheinungen, bei dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* stehen, sondern er steigt auf zu dem *πρότερον τῇ φύσει*, zu den Gründen, den letzten Gründen, er begnügt sich nicht mit dem *ὅτι*, sondern er forscht nach dem *διότι*. Die Wahrnehmung ist nicht das Wissen, da sie nur das Einzelne giebt, das Wissen aber auf das Allgemeine geht. Aber dieses entwickelt sich viel mehr als bei Platon aus der Erfahrung.

Ueber den aristotelischen Begriff der Philosophie ist bereits oben (S. 3 f.) gehandelt worden. Eine Eintheilung, die noch der platonischen nahe steht, finden wir in der Topik (I, 14, p. 105 b, 19): die philosophischen Probleme und Theoreme sind theils *ἠθικαί*, theils *φυσικαί*, theils *λογικαί*, wo unter den *λογικαί* solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, so dass nicht der specifisch physikalische oder specifisch ethische Charakter in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik (oder Ontologie) und der formalen Logik angehören. Aristoteles giebt jedoch diese Eintheilung dort nur als eine vorläufige Skizze (*ὡς τύπῳ περιλαβεῖν*). Nach der gewöhnlichen Ansicht theilt Aristoteles die Philosophie in die theoretische (die wissenschaftliche Erkenntniss des Existirenden, wobei die Erkenntniss selbst der Zweck ist), die praktische (die auf das Handeln bezügliche und dieses normirende Erkenntniss) und die poietische (die auf das Gestalten eines Stoffes, das handwerksmässige und das künstlerische Schaffen eines Werkes bezügliche Erkenntniss). Es gründet sich diese Annahme namentlich auf Metaph. VI, 1: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική*, beruht aber auf falschem Verständniss des Aristoteles (vgl. Walter, d. L. v. d. prakt. Vern. i. d. griech. Ph. S. 537 ff.). Dagegen theilt Aristoteles die theoretische Philosophie in Mathematik, Physik und „erste Philosophie" (Ontologie oder Metaphysik, welche in der Gotteslehre gipfelt). Metaph. XI. 7: *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐστί· φυσική, μαθηματική, θεολογική.*

Aristoteles stellt die verschiedenen Doctrinen in ein bestimmtes Rangverhältniss, indem er die theoretischen Wissenschaften für die vorzüglichsten erklärt und unter denselben wiederum die *θεολογική*, da sie auf das höchste Object gehe, für die höchste, nach dem Grundsatz, dass der Werth einer jeden Wissenschaft sich nach dem Werthe des ihr eigenthümlichen Objectes richte: *βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη*

λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν (Metaph. XI, 7). Die „praktische Philosophie“ theilen Aristoteliker ein in die Ethik (im engeren Sinne), die Oekonomik und die Politik (Eth. Eudem. I, 8: *πολιτική, οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις*), und ebenso wird Eth. Nic. VI, 9 neben die *φρόνησις* (als die sittliche Einsicht, auf der das sittliche Verhalten des Einzelnen beruhe) die *οἰκονομία* und *πολιτεία* gestellt. Aristoteles bezeichnet aber, wo er sich genauer erklärt, die Oekonomik nebst der Rhetorik und Feldherrnkunst als eine der Hülfswissenschaften der Politik. Unter der Politik im weiteren Sinne versteht Aristoteles das Ganze der ethischen Wissenschaften, worin Ethik und Staatslehre (Politik im engeren Sinne) befasst sind (Eth. N. I, 1; X, 10; Rhet. I, 2). Die Disciplin, die auf das *ποιεῖν* geht, ist nach ihrem allgemeinen Begriff die Technologie überhaupt, also die Lehre von dem Gestalten oder Bilden irgend eines Stoffes; indem aber von philosophischer Bedeutung insbesondere die Lehre von dem „nachahmenden“ Künsten ist, kommt sie mit unserer „Aesthetik“ insofern überein, als diese nicht bloss von dem Begriff des Schönen und von dem Schönen in der natürlichen Wirklichkeit, sondern auch von der künstlerischen Darstellung handelt; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie der Dichtung (Poëtik). Da die Logik in unserm Sinne oder die aristotelische Analytik in dieser Eintheilung keine Stelle hat, so kann Aristoteles sie wohl nur als Propädeutik betrachtet haben, und hiermit trifft seine oben angeführte Erklärung (Metaph. IV, 3) über die Nothwendigkeit, sie vor dem Studium der Metaphysik bereits zu kennen, zusammen, die zwar die Logik zunächst nur zur Metaphysik in eine propädeutische Beziehung setzt (so dass hiernach die Annahme möglich bliebe, Aristoteles rechne sie zur *πρώτη φιλοσοφία* als formale Einleitung), aber doch wohl auch ein gleiches propädeutisches Verhältniss derselben zu der Ethik und Physik voraussetzt, sofern aus der oben angeführten Vorausverweisung Analyt. post. II, 12 folgt, dass die Anal. wenigstens auch vor der Physik verfasst worden sei, und die im Organon gelehrte Methode, mit welcher der Philosophie Studirende vor ihrer Anwendung vertraut sein soll, nicht nur die Methode der Metaphysik, sondern jeder philosophischen Doctrin, also auch der Ethik und Physik ist. (Freilich ist dieselbe auch die Methode der Logik selbst; über den hieraus sich ergebenden Cirkel und dessen Lösung vgl. u. a. Ueberwegs Systems der Logik, § 4.)

Die aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) ist eine zergliedernde (daher der Name), das Denken gleichsam in Inhalt und Form zerlegende und die letztere eigens betrachtende Darstellung der Formen des Schliessens und überhaupt des (auf Erkenntniss der Wirklichkeit abzielenden) Denkens. Die Wahrheit eines Gedankens ist die Uebereinstimmung desselben mit der Wirklichkeit. Categ. c. 12: *τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται*, was näher Metaph. IV, 7 auf die einzelnen hierbei möglichen Fälle so bezogen wird: das Seiende für nichtseiend erklären oder das Nichtseiende für seiend, ist das Falsche; das Seiende aber für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend erklären, ist das Wahre. Wie den Inhalt des Denkens, so setzt Aristoteles auch die Denkformen in Beziehung zur objectiven Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Worte oder Ausdrücke (*τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*, de cat. c. 4), deren Arten die „Arten der Aussagen über das Seiende“ oder die Kategorien (*γένη τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι τοῦ ὄντος* oder *τῶν ὄντων*) sind, wird bezeichnet: entweder 1) *οὐσία* oder *τί ἐστι*, wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2) *ποσόν*, z. B. zwei, drei Ellen lang, 3) *ποιόν*, z. B. weiss, grammatisch, 4) *πρός τι*, z. B. doppelt, halb, grösser, 5) *ποῦ*, z. B. im Lyceum, auf dem Markte, 6) *ποτέ*, z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7) *κεῖσθαι*, z. B. liegt, sitzt, 8) *ἔχειν*, z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9) *ποιεῖν*, z. B. schneidet, brennt, 10) *πάσχειν*, z. B. wird geschnitten, gebrannt.

Die Beziehung der Formen der Rede auf die Formen des Seins statuirt Aristoteles ausdrücklich Metaph. V, 7: *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.* Durch die Existenzformen sind die Vorstellungsformen und deren Ausdruck in der Rede, die Wortarten oder Redetheile bedingt, und so entspricht insbesondere (nach Trendelenburgs Annahme) die Kategorie der Substanz dem Substantiv (*ὄνομα*), die übrigen zusammengenommen dem *ῥῆμα* in dem weiteren Sinne (Prädicat), in welchem Aristoteles mitunter diesen Ausdruck gebraucht, und näher die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation dem Numerale und Adjectiv und gewissen Adverbien, die des Ortes und der Zeit dem Adverb (oder Adverbiale) des Ortes und der Zeit, die des Liegens dem Verbum intransitivum, die des Habens dem Perf. pass., die des Thuns dem Verb. act., die des Leidens dem Verb. pass. Indess besteht mehr an sich diese Correspondenz, als dass Aristoteles sie ausdrücklich aufgezeigt hätte. Die Lehre von den Wortarten steht bei Aristoteles noch in den ersten Anfängen und ist erst von Späteren ausgebildet worden; auch an sich ist die Correspondenz nicht durchgängig eine genaue. Aristoteles hat die Satztheile von den Wortarten noch nicht streng unterschieden. In den sämmtlichen Schriften, die Aristoteles nach der de categ. (falls diese echt ist) und nach der Topik verfasst hat, stellt er statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl auf, indem er das *κεῖσθαι* und *ἔχειν* ausfallen lässt, wahrscheinlich weil er fand, dass beide sich unter andere Kategorien subsumiren lassen. So Anal. post. I, 22, p. 83 a 21 und b 15 (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. V, 1 (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine nothwendige Voraussetzung ist), Metaph. V, 7. Prantl giebt in seiner Gesch. der Logik (I, S. 207) eine schematische Zusammenstellung der aristotelischen Stellen, worin Kategorien angeführt werden. Er findet (S. 209) das Wesentliche der Kategorienlehre nicht in der Aufstellung einer geschlossenen Zahl von Formen, sondern in der Einsicht, dass die Substanz (*οὐσία*) zeitlich-räumlich bestimmt (*ποῦ, ποτέ*), mit einer eigenschaftlichen Determination (*ποιόν*) in der Welt des Zählbaren und Messbaren (*ποσόν*) auftritt und sich innerhalb des vielen Seienden nach ihrer Bestimmtheit wirksam zeigt (*ποιεῖν, πάσχειν, πρός τι*). Analyt. post. I, 22 werden der *οὐσία* die sämmtlichen übrigen Kategorien gemeinschaftlich als *συμβεβηκότα* entgegengestellt. Metaph. XIV, 2, p. 1089 b, 23 werden drei Classen unterschieden: *τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρός τι.*

Als Kategorie bezeichnet *οὐσία* das Selbständige, Substantielle. In einem anderen Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle; auf diese letztere geht der Begriff (*λόγος*). Der Begriff drückt das Wesen aus (*λόγος τῆς οὐσίας*, cat. 1; *ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*, de part. anim. IV, 5), das Wesen entspricht dem Begriff (*ἡ κατὰ λόγον οὐσία*). Was in den Dingen noch ausser der *οὐσία* vorhanden ist oder gleichsam zu der *οὐσία* hinzukommt, ist das *συμβεβηκός*, dieses ist aber theils etwas mit dem Wesentlichen nothwendig Verbundenes, so dass wir es aus jenem apodeiktisch abzuleiten vermögen, theils etwas Unableitbares, das erstere ist etwas dem betreffenden Object als solchem oder dessen Begriff nach Zukommendes (*συμβεβηκὸς καθ' αὑτό*, wie z. B. einem Dreieck die zwei rechten Winkeln gleiche Winkelsumme), das andere etwas Zufälliges (*συμβεβηκὸς* im gewöhnlichen Sinne). Die Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) ist eine Erkenntniss des Wesens (Anal. post. II, 3). Durch die Verbindung (*συμπλοκή*) der gemäss den angegebenen Kategorien bestimmten Vorstellungen entsteht das Urtheil; die Aeusserung desselben ist der Aussagesatz (*ἀπόφανσις*), welcher theils Bejahung (*κατάφασις*), theils Verneinung (*ἀπόφασις*) ist. Nur in der Aussage ist Wahrheit oder Falsches, wogegen die unverbundenen Elemente derselben weder wahr noch falsch sind (de cat. c. 4). Hieran knüpft sich der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten

oder Mittleren in der logischen Form, de cat. c. 10: von zwei Aussagen, deren eine das Nämliche bejaht, was die andere verneint, ist stets die eine falsch, die andere wahr; Metaph. IV, 7: zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte, sondern es ist nothwendig, ein Jedes von einem Jeden entweder zu bejahen oder zu verneinen. Die metaphysische oder ontologische (auf das Sein selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. IV, 3): *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjective Ueberführung, dass kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge. Als Princip des indirecten Beweises bezeichnet Aristoteles (Anal. post. I, 11) ausdrücklich *τὸ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι.*

Aristoteles definirt (Top. I, 1; vgl. Anal. pri. I, 1) den Schluss: *ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.* Er nimmt (Anal. pri. I, 4—6, cf. 32; vgl. darüber in Ueberwegs System der Logik die Ausführungen zu § 103) drei Schlussfiguren (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, dass der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das einemal Subject, das anderemal Prädicat ist (I. Figur), oder beidemale Prädicat (II. Figur), oder beidemale Subject (III. Figur). Der formell richtige Schluss ist entweder ein apodiktischer oder ein dialektischer, je nach dem Maasse der Gewissheit der Prämissen. Top. I, 1: *ἀπόδειξις* findet dann statt, wenn aus wahren und obersten Sätzen geschlossen wird oder doch aus solchen, die auf Grund von wahren und obersten Sätzen als wahr erkannt worden sind; der dialektische Syllogismus aber ist derjenige, welcher zum Zweck der Prüfung von Thesen *ἐξ ἐνδόξων* schliesst: *ἔνδοξα* nämlich sind Sätze, die entweder der Menge oder den Gebildeten oder wenigstens Einzelnen, deren Ansicht besonders beachtenswerth ist, als wahr erscheinen. Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloss vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schliesst. Mit dem dialektischen Schluss (dem *ἐπιχείρημα*) kommt der rhetorische (das *ἐνθύμημα*) insofern überein, als er nicht den streng wissenschaftlichen oder apodeiktischen Charakter trägt; er überzeugt nur subjectiv, indem er ausgeht *ἐξ εἰκότων ἢ σημείων.* Aber das dialektische Schliessen dient der Prüfung von Thesen, das rhetorische dagegen der Ueberredung; im Bereich der Begründung nimmt die Rhetorik die analoge Stelle ein, wie im Bereich der Prüfung die Dialektik, indem beide auf solches gehen, was *κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης*, und nur auf Wahrscheinlichem beruhen, weshalb die Rhetorik das entsprechende Gegenstück zur Dialektik ausmacht (Rhetor. I, 1: *ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ*, cf. Cic. Orat. c. 32: quasi ex altera parte respondens dialecticae). Die Dialektik lehrt das *ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον*, die Rhetorik das *ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν.* Mit dem dialektischen Verfahren ist das „logische" verwandt, d. h. die Erörterung aus blossen allgemeinen (und zuhöchst aus metaphysischen, der *πρώτη φιλοσοφία* angehörenden) Begriffen, im Unterschied von einem Verfahren, welches das Eigenthümliche (*οἰκεῖον*) des jedesmaligen Forschungsgebietes in Betracht zieht, also auf dem Gebiete der Physik dem *φυσικῶς ζητεῖν* (de gen. et corr. 316 a 10 u. ö.), auf dem Gebiete der Analytik dem *ἀναλυτικῶς ζητεῖν* etc. (s. Thurot, Etudes sur Arist., Paris 1860, S. 118 ff.) Der Mittelbegriff in dem für die Erkenntniss wichtigsten Syllogismus entspricht dem Realgrunde (Analyt. post. II, 2: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον*, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 101).

Die Induction (*ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός*) schliesst, dass einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädicat zukomme, daraus,

dass eben dieser höhere Begriff (mehreren oder) allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. pri. II, 23). Top. I, 10: *ἐπαγωγὴ . . ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος*. Der Ausdruck *ἐπαγωγή* geht auf die Aneinanderreihung der einzelnen Fälle, die der reihenförmigen Aufstellung von Truppen gleicht (vgl. jedoch Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr., die Abhandlung über d. Induction, S. 403—428). Als streng wissenschaftlich lässt Aristoteles nur die vollständige Induction gelten; die unvollständige aber (deren Verbindung mit einem angereihten Syllogismus den Analogieschluss, *παράδειγμα*, ausmacht) dient hauptsächlich dem Redner. An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädicat erschliesst (*ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός*), strenger, der Natur nach früher und beweiskräftiger (*φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος*, Anal. pri. II, 23; *βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον*, Top. I, 12); der inductive Schluss aber ist für uns deutlicher (*ἡμῖν ἐναργέστερος*, Anal. pri. II, 23; *πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν*, Top. I, 12). Es sind überhaupt (Anal. post. I, 2) *πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ποῤῥώτερον*. Das Experiment, welches heutigen Tages für das ganze inductive Verfahren von so bedeutendem Werthe ist, kennt Aristoteles, obwohl er es anwendet, doch in seiner principiellen und methodischen Bedeutung noch nicht.

An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, andererseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, an dem der Natur nach Früheren das Bedingte zu erkennen; denn das ist wissenschaftlicher. Für diejenigen aber, die nicht hieraus zu erkennen vermögen, muss das umgekehrte Verfahren eintreten (Top. VI, 4).

Das Allgemeinste kann nicht durch den Beweis erkannt werden, da jeder (directe) Beweis etwas, das allgemeiner, als das zu Beweisende sei, als Beweisgrund voraussetzt, und muss doch eben so deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein, als das Uebrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muss das Allgemeinste eine unmittelbare Gewissheit haben (Anal. post. I, 2, womit freilich die Erkennbarkeit des Allgemeinen durch Induction zu streiten scheint, vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 134). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (*τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι*, Anal. post. II, 3). Auf diese *ἀρχαί* geht der *νοῦς*, auf das mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit daraus Abgeleitete die *ἐπιστήμη*, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die *δόξα*, die ihrer Natur nach ein *ἀβέβαιον* ist (Anal. post. I, 33; II, 19).

§ 48. In der „ersten Philosophie“ oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die nicht auf bestimmte Gebiete allein bezüglichen, sondern allem Existirenden gemeinsamen Principien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende oder wirkende Ursache und Zweck, die aber doch schliesslich auf zwei reducirt werden, auf Form und Stoff. Das erste dieser Principien, die Form oder das Wesen, setzt Aristoteles an die Stelle der platonischen Idee. Er bekämpft die platonische (oder doch von ihm für platonisch gehaltene) Anschauung, dass die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existire, nimmt aber auch seinerseits ein reales Correlat

des subjectiven Begriffs an und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objecten innewohne. Die Idee als das (objective) Eine neben dem Vielen existirt nicht; wohl aber muss eine (objective) Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (*οὐσία*) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in secundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werthe und Range nach das Erste, das seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Gemeinsamen, sondern nur von demjenigen, welches das Wesentliche der Einzelobjecte in sich fasst; dieses ist die Einheit der generellen und specifischen Wesenelemente, die Form oder das Wesen (die Wesenheit).

Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (*δύναμις*, potentia, Potenzialität); die Form dagegen ist die Vollendung, die Ausbildung oder Erfüllung (*ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*, actus, Actualität) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes (der Einheit von Stoff und Form). Der Entelechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel, die Entbehrung oder das Nichthaben (*στέρησις*). Niemals existirt ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines blossen Stoffes ist nur eine Abstraction. Wohl aber existirt ein stoffloses Formprincip; dieses ist die trennbare oder selbständig existirende Form (*χωριστόν*); im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das individualisirende Princip; die Form dagegen begründet nicht (wie Platon will) die Einheit, sondern die gleichartige Vielheit. Die Bewegung oder Veränderung (*κίνησις*) ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Alle Bewegung muss von einer actuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun giebt es ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes oder Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das schlechthin Vollkommene von Allem geliebt wird und dem Alles sich zu verähnlichen strebt.

Scholia graeca in Arist. Metaphysica ed. Chr. A. Brandis, Berolini 1837. Alexandri Aphrodisiensis commentarios in libros Metaphys. Arist. rec. Herm. Bonitz, Berolini 1847. S. darüber unt. § 51.

Als Einleitung in die aristotelische Metaphys. zu erwähnen: J. Barthélemy St.-Hilaire, de la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science. Pour servir d'introduction à la métaphys. d'Arist., Paris 1879, übers. v. E. P. Görgens, Berl. 1880. W. Luthe, Begr. u. Aufg. der Metaphysik (σοφία) des Ar., Pr. von Düsseldorf, 1884.

Ueber das Verhältniss der aristotelischen Grundlehren zu den platonischen handeln: Chr. Herm. Weisse, de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philos. principiis differentia, Lips. 1828, u. stellenweise in desselb. Erläuter. z. sein. Uebers. d. Psychol. u. Kosmol., Leipz. 1829. M. Carrière, de Aristotele Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore, Gott. 1837. Th. Waitz, Platon und Aristoteles, in: Verhandl. der 6. Versammlung deutscher Philologen in Cassel, 1843. F. Michelis, de Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Braunsberg 1864. Vgl. Ed. Zeller, platonische Studien, Tüb. 1837, S. 197—300: die Darstellung der platon. Philosophie bei Aristot. Ueberweg, platon. Untersuchungen, Wien 1861, S. 177—180. W. Rosenkrantz, die platon. Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles, Mainz 1869 (aus Ros., Wissenschaft des Wissens, Mainz 1868—69, besonders abgedruckt). P. Blume, wie beurtheilt Arist. Eth. Nic. I die platon. Ideenl.? Diss., Rostock 1869. H. Preiss, des Arist. Stellung zur platon. Ideenl., Wrietzen 1876. Mit der indischen Philos. bringt die aristotel. in Verbindung: C. B. Schlüter, Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sankhya-Lehre d. Kapila, Münster 1874.

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist. handelt Franz Brentano, Freiburg im Br., 1862. Hayd, die Principien alles Seienden bei Arist. u. d. Scholastikern, G.-Pr., Freising 1871.

Von dem arist. Begriff des Einen handelt G. v. Hertling, diss. Brl., Freib. 1864.

Osc. Weissenfels, de casu et substantia Arist., diss. inaug., Berl. 1866. G. Heyne, de Arist. casu et contingente, diss. inaug., Halis 1866. K. G. Michaelis, zur Erklärung von Arist. Metaph. Z 9, G.-Pr., Neu-Strelitz 1866.

Ueber das Form- oder Wesenprincip handeln: F. A. Trendelenburg, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, in: Rhein. Mus. f. Ph., II, 1828, S. 457 ff. (vgl. dessen Ausg. der Schrift de anima, S. 192 ff., 471 ff.; Geschichte der Kategorienlehre, S. 34 ff.); ferner Biese, Heyder, Kühn, Rassow, Waitz und Schwegler in den oben angef. Schriften (die Stellen weist Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 369 f. nach). C. Th. Anton, de discrimine inter Aristotelicum τί ἐστι et τί ἦν εἶναι, Progr., Görlitz 1847. A. de Roaldes, les penseurs du jour et Aristote, traité des êtres substantiels, Meaux 1868. G. Teichmüller, aristotelische Forschungen III: Gesch. des Begriffs der Parusie, Halle 1873.

Geo. v. Hertling, Materie u. Form u. d. Definit. d. Seele b. Arist., Bonn 1871. Ueber den aristotelischen Terminus ὅ ποτε ὄν (der auf das Substrat, ὑποκείμενον, geht, z. B. ὅ ποτε ὂν φερόμενόν ἐστι, was irgend seiend, etwa ein Stein, ein Holzstück, ein Punkt etc. seiend, ein sich Fortbewegendes ist) handelt Ad. Torstrik in: Rhein. Mus. N. F., XII, 1857, S. 161—173.

Ueber die Bedeutung der ὕλη bei Arist. handeln G. Engel in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VII, 1850, S. 391—418. Joh. Scherler, Darstellung u. Würdigung des Begr. der Materie bei Arist., Diss., Potsdam 1873.

Ueber die Entelechie handelt J. P. F. Ancillon, Recherches critiques et philosophiques sur l'entélechie d'Aristote, in: Abh. der Berliner Akad. der Wiss., philosoph. Cl., 1804—11. G. Teichmüller, Begr. u. Arten der Entelechie, in: Aristotel. Forschung. III, Gesch. des Begr. der Parusie, S. 95—123. Rud. Hirzel, üb. Entelechie u. Endelechie, in: Rhein. Mus., 39, 1884, S. 169—208.

Ueber die Nothwendigkeit handeln Ferd. Küttner, diss., Berlin 1853, und Eug. Pappenheim, diss. Halensis, Berol. 1856, u. ders. disp. Arist., Pr., Berl. 1864. Vergl. J. Zahlfleisch, über die aristot. Begriffe ὑπάρχειν, ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν u. ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, G.-Pr., Ried 1878. Ueber den Zufall A. Torstrik, π. τύχης καὶ αὐτομάτου, in: Hermes, Bd. IX, 1874, S. 425—470.

Ueber die Zwecklehre handeln: M. Carrière, teleologiae Arist. lineamenta, diss. inaug., Berlin 1838. Gustav Schneider, quae sit causae finalis apud Arist. vis atque natura, diss. inaug., Berol. 1865, und ausführlicher: de causa finali Aristotelea, Berol. 1865. Vgl. Trendelenburg, log. Untersuch., 2. Aufl., Leipzig 1862, II, S. 65 f.

Ueber die Gotteslehre des Aristoteles handeln: Vater, vindiciae theologiae Arist., Hal. 1795. Jul. Simon, de deo Arist., Paris 1839; ders., études sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Paris 1840. Krische, Forschungen I, S. 285—311. C. Zell, de

Arist. patriarum religionum aestimatore, Heidelb. 1847; Arist. in seinem Verhältniss zur griech. Staatsreligion, in: Ferienschriften, N. F., Bd. I, Heidelb. 1857, S. 291—392 (s. ob. S. 202); das Verhältniss der arist. Philos. zur Religion, Mainz 1863. E. Reinhold, Arist. theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, Jen. 1848. O. H. Weichelt, theologumena Aristotelia, diss. inaug., Berol. 1852. E. v. Reinöhl, Darstellung des arist. Gottesbegriffs und Vergleichung desselben mit dem platonischen, Jena 1854. A. L. Kym, die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum, Zürich 1862; auch in dessen metaphys. Untersuch. Abh. 6. J. P. Romang, die Gottesl. des Ar. u. d. Chr., in: Protest. Kirchenzeitung, 1862, No. 42. F. G. Starke, Aristotelis de unitate Dei sententia, G.-Pr., Neu-Ruppin 1864. Phil. Bloch, de notione dei Arist., diss., Vratisl. 1865. L. F. Goetz, der arist. Gottesbegriff, in: Festgabe, den alten Crucianern zur Einweihung des neuen Schulgeb. gewidmet etc., Dresden 1866, S. 37—67; 2. Absch., G.-Pr., Dresden 1870. Ders., der aristotel. Gottesbegr. mit Bezug auf die christliche Gottesidee, Leipz. 1871. Noch andere ältere und neuere Schriften citirt Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 257. (Ueber die dem Neuplatonismus entstammte pseudo-aristotelische Schrift: Theologia, die, im neunten Jahrhundert n. Chr. ins Arabische übersetzt, in lateinischer Uebertragung den Scholastikern bekannt war, zuerst in Rom 1519 gedruckt wurde und sich u. a. auch in Du Vals Ausgabe des Arist. 1629, II, S. 1035 ff. und 1639, IV, S. 603 ff. abgedruckt findet, v. Fr. Dieterici aus arabisch. Handschriften 1882 herausgeg. u. ins Deutsche 1883 übersetzt ist, handelt Haneberg in den Sitzungs-Ber. der Münch. Akad. d. W. 1862, I, S. 1—12; derselbe handelt ebend. 1862, I, S. 361—388 über das in früheren latein. Ausg. d. Arist., Venet. 1496 und 1550—52, als ein arist. Werk mit abgedruckte, aus neuplatonischen Schriften, insbesondere der Institutio theologica des Proklus geflossene Buch de causis, namentl. aber Otto Bardenhewer, Freib. i. Breisgau 1882. Vgl. Grundr. II, 6. Aufl., S. 205 f.)

In einer Uebersicht über die Stufen der menschlichen Erkenntniss findet Aristoteles (Metaph. I, c. 1 u. 2), dass mit Recht der Erfahrene (*ἔμπειρος*) für weiser gelte, als der, welcher auf einzelne Wahrnehmungen und Erinnerungen beschränkt sei, der mit der Theorie Vertraute (*ὁ τεχνίτης*) wiederum für weiser, als der bloss durch Erfahrung Gebildete, der Leiter eines technischen Unternehmens für weiser, als der durch blosse Handarbeit daran Betheiligte, dann endlich der, welcher der Wissenschaft lebt (die auf das *ὄν* geht, wie die *τέχνη* auf die *γένεσις*, Anal. post. II, 19), für weiser, als der, welcher nur zum Behuf der Anwendung Einsicht sucht; unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen aber ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntniss ist die „erste Philosophie“ oder die *σοφία* schlechthin (s. o. § 1, S. 3 f.).

Die vier formalen Principien stellt Aristoteles Metaph. 1, 3 (vgl. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3) zusammen: *τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι,...ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Ueberblick (Metaph. I, 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Princip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Princip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind demselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Princip des Zweckes endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die platonische Ideenlehre erhebt Aristoteles (Metaph. I, 9; XIII u. XIV) zahlreiche Einwürfe, welche theils die Beweiskraft der Argumente für dieselbe, theils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Thatsache gegründet wird, dass es eine wissenschaftliche Erkenntniss giebt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht

die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches Andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, insbesondere die Existenz von Ideen von Kunstwerken, ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (*τὸ νόημα ἕν*). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme theils unfruchtbar, theils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam *αἰσθητὰ ἀΐδια*), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgend einer Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objecten innewohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, die doch das Wesen der betreffenden Objecte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, dass das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, von einander getrennt existiren (*δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία*). Ferner ist die Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Platon annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher. Dazu kommt endlich, dass die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Theil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müsste, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (der *αὐτοάνθρωπος*) einem dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*. Metaph. I, 9; VII, 13; vgl. de soph. el. c. 22). Das Resultat der aristotelischen Kritik der platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloss negatives; Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der den Begriff für ein bloss subjectives Gebilde, das Allgemeine für eine bloss subjective Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Bezeichnung erklärt (universalia post rem). Aristoteles erkennt an, dass der subjective Begriff auf eine objective Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist, aber er setzt an die Stelle der transcendenten Existenz, die nach seiner Auffassung Platon der Idee zuschrieb, die Immanenz des Wesens in den einzelnen Objecten (universalia in re). Demgemäss sagt Aristoteles Metaph. XIII, 9, 1086 b 2—7: zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlass durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er sonderte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen und that Recht hieran; denn ohne das Allgemeine giebt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten. Anal. post. I, 11: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη*. De anima III, 4: *ἐν τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν*. Ib. III, 8: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν*. Negativer ist die Kritik, welche Aristoteles gegen die Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und gegen die Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (Metaph. XIV, 1) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten; indem qualitative Unterschiede aus quantitativen construirt und dabei solches, was nur *πάθος* eines andern sein könne, als Princip oder Element eben dieses andern betrachtet werde, so werde Quantitatives mit Qualitativem und Accidentielles mit Substantiellem auf eine zu zahlreichen Widersprüchen führende Weise verwechselt.

Die Ansicht des Aristoteles, dass nur das Einzelne substantiell (als *οὐσία*) existire, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπάρχον*) sei, könnte im Verein mit der Lehre, dass das (begriffliche) Wissen auf die *οὐσία* gehe, und dass insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Consequenz zu fordern scheinen, dass das Einzelne das eigentliche Object des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, dass die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern

vielmehr zuhöchst auf das Allgemeine und Principielle gehe. Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von οὐσία: Einzelsubstanz und Essentielles. Von Aristoteles wird (Metaph. I, 3 u. ö.) das Wesen im Sinne des Essentiellen ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία, d. h. das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff zu erkennende Wesen, genannt, die οὐσία im Sinne der Einzelsubstanz aber (Metaph. V, 8; XIV, 5 u. ö.) als das, was nicht von einem andern ausgesagt wird, sondern von dem anderes (nämlich das συμβεβηκός) ausgesagt wird, oder als das selbständig oder trennbar Existirende (χωριστόν) bezeichnet. Kateg. 5 werden die Individuen πρῶται οὐσίαι. die Species δεύτεραι οὐσίαι genannt. Metaph. VIII, 2 unterscheidet Aristoteles οὐσία αἰσθητή als 1. ὕλη, 2. μορφή, 3. ἡ ἐκ τούτων (das Individuum selbst als Ganzes). Die Einzelsubstanz (das τόδε τι) ist das σύνολον aus dem Substrat (ὑποκείμενον, ὕλη) und dem begrifflichen Wesen oder der Form; ihm haften die blossen Zustände (πάθη) und Beziehungen (πρός τι) an, die sich nach den neun neben der οὐσία (Einzelsubstanz) stehenden Kategorien unterscheiden lassen. Gegenstand der Forschung ist zunächst zwar das Einzelne, zuhöchst aber das Allgemeine als das Essentielle. Das Allgemeine kann freilich nur darum vorzugsweise das Object der Erkenntniss sein, weil es in höherem Sinne, als das Einzelne, Wirklichkeit hat; aber es hat diese als das Essentielle in allen Einzelsubstanzen. Existirt das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, dass jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles in seiner Erkenntnisslehre und in seiner wirklichen Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induction einräumt; aber es folgt nicht, dass das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobject sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloss hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Das Wissen geht auf das begriffliche Wesen (κατὰ τὸν λόγον οὐσία oder τί ἦν εἶναι) der Einzelsubstanzen (τῶν οὐσιῶν, Metaph. VII, 4, 1030 b, 5). Bei dem Höchsten, Göttlichen, das von Materie frei ist, fällt jedoch nach aristotelischer Annahme dieser Unterschied weg.

Der Terminus τὸ τί ἦν εἶναι ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, so dass das τὶ ἦν als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit εἶναι bezeichnet das durch die abstracte Begriffsform Gedachte (die Wesenheit), z. B. τὸ ἀγαθόν das Gute, τὸ ἀγαθῷ εἶναι das Gutsein, die Güte. (Ebenso in der Formel: ἐστὶ μὲν ταὐτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταὐτό, z. B. Eth. Nic. V, 3 fin., d. h. das Object ist das nämliche, aber das begriffliche Wesen ist nicht das nämliche, de anima III, 7: καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.) Der Dativ ist wohl der possessivus. Auf die Frage τί ἐστι kann geantwortet werden durch: ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος, überhaupt durch ein Concretum (obschon τί ἐστι bei Aristoteles von so umfassender Bedeutung ist, dass daneben auch das Abstractum zur Antwort dienen kann); dann bezeichnet τί ἐστι auch jene Antwort selbst, tritt also für ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit εἶναι als allgemeiner Ausdruck etwa τὸ τί ἐστι εἶναι erwartet werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperf. ἦν gewählt. (Eine andere Erklärung des Imperf. legt demselben eine objective Bedeutung bei: das ursprüngliche, ewige Sein, das Prius der Einzelexistenz. Diese platonisirende Erklärung passt aber nicht, weil ja das Abstracte, das durch εἶναι seinen Ausdruck findet, das dem Concreten, worauf das τί ἐστι geht, Vorangehende sein müsste, in directem Widerspruch mit der Priorität, die durch τί ἦν gerade dem Concreten eingeräumt wäre.) Somit ist τὸ τί ἦν εἶναι das durch den abstracten Begriff ge-

dachte substratlose Wesen, wie Aristoteles Metaph. VII, 7, p. 1032 b, 14 definirt: *λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.* Dieser Begriff ist die Denkform, welche auf das *τί ἦν εἶναι* geht und dasselbe gleichsam aussagt (Eth. N. II, 6: *τὸν λόγον τί ἦν εἶναι λέγοντα*); den Inhalt desselben giebt die Begriffsbestimmung an (*ὁ ὁρισμός,* Top. VII, 5; Metaph. V, 8).

Von den vier Principien *ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ οὗ ἕνεκα,* gehen nach Phys. II, 7 die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objectes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äusserlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so dass zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. In den Organismen ist die *ψυχή* die Einheit jener drei Principien (de anima II, 4, p. 415 b, 9: *ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία*). Daneben giebt es ein Wirken von aussen her (Mechanismus), wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei neben der *ὕλη* stehenden *αἰτίαι* von einander nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind. In Bezug auf das Werdende stehen Stoff und Form einander als *δύναμις* und *ἐντελέχεια* gegenüber. Aristoteles unterscheidet als Arten der *ἐντελέχεια* überhaupt: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη,* worunter der Vollendungszustand als solcher zu verstehen ist, und *ἐνέργεια,* die wirkliche Thätigkeit des Vollendeten (vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 296 f.; Schwegler zur Metaph. Bd. IV, 221 f.). Die Bewegung oder Entwickelung (*κίνησις*) ist *ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια* (Phys. III, 1). Besonders bemerkenswerth ist die Relativität, welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objecte anerkennt: das Nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der andern Form und Actualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältniss zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der *ψυχή* jenes im Vergleich mit dem *νοῦς,* dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens der Tendenz nach auf in der Reduction auf eine Stufenfolge von Existenzen. (Die Entstehung des Wortes *ἐντελέχεια* ist ungewiss. Wahrscheinlich hat Aristoteles bei der Bildung dieses Terminus *τέλος* im Sinne gehabt, und es ist dann eine Analogie mit *ἐνδελεχές, ἐνδελέχεια* = continuum, continuatio, dazu gekommen.)

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher Gott ist. Den Beweis für die Nothwendigkeit der Annahme dieses Princips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmässig gestalteter Objecte auf Grund seines allgemeinen Satzes, dass jeder Uebergang (*κίνησις*) vom Potentiellen zum Actuellen durch ein Actuelles bewirkt werde. Metaph. IX, 8: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος.* De gen. animal. II, 1: *ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος.* Wie jedes einzelne gewordene Object eine actuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestaltet. Dieses Princip, das *πρῶτον κινοῦν,* muss (nach Metaph. XII, 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine *ἐνέργεια* ist, weil es, wenn etwas bloss Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muss ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (*τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει*

ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ). Als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Theile, reiner Geist (νοῦς), der das Beste zum Inhalt eines Denkens hat, sich also selbst denkt. Sein Denken ist νόησις νοήσεως. Er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, der ausser sich keinen Zweck hat, dem aber alles zustrebt, vermöge der Anziehung, die jedes Geliebte auf das Liebende übt (κινεῖ οὐ κινούμενον· . . . κινεῖ ὡς ἐρώμενον). Nicht zu irgend einer Zeit hat Gott die Welt zweckmässig gestaltet, sondern er bedingt die Zweckmässigkeit derselben auf eine ewige Weise eben dadurch, dass er als das Vollkommenste existirt, und alles Andere ihm nachstrebt; die Welt als gegliedertes Ganzes hat stets bestanden und wird niemals untergehen. Als actuelles Princip ist Gott nicht ein letztes Product der Entwickelung, sondern das ewige Prius aller Entwickelung. Das Denken, welches seine Thätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben. Metaph. XII, 7: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον· . . . καὶ ζωὴ δέ γε ἐνυπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Eth. Nic. VII, 15: εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν. Die Welt hat ihr Princip in Gott, welcher Princip ist nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende Substanz, gleich dem Feldherrn im Heere. Aristoteles schliesst seine Theologie (Metaph. XII, 10 fin.) im Gegensatz zu der speusippischen Sonderung der Wesensclassen mit den homerischen Worten (Ilias II, 204):

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

Mit dieser wissenschaftlichen Begründung des Gottesglaubens kam dem Inhalt nach im Wesentlichen überein, unterschied sich aber davon in der Form die populäre Betrachtung, welche im dritten Buche des Dialogs „über Philosophie“ enthalten war, woraus Cicero (de nat. deorum II, 37, 95) einen längeren Satz in lateinischer Uebersetzung erhalten hat, der hier (nach J. Bernays' Uebertragung in seiner Schrift: die Dialoge des Aristoteles, S. 106 f.) zugleich auch als eine Probe des aristotelischen Stils in den dialogisch-populären Schriften (auf den Ciceros Lob Acad. pr. II, 119 zu beziehen ist: „flumen orationis aureum fundens Aristoteles“; vgl. Cic. de or. I, 49, top. 1, de invent. II, 2, Brut. 31, ad. Att. II, 1. 1, de fin. I, 5, 14; auch Dionys. Halic. de verborum copia 241, S. 187 Reiske; de censura vet. script. 4, S. 430) vollständig angeführt werden mag. „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnen in guten und hellen Behausungen, die mit Bildsäulen und Gemälden geschmückt und mit allem wohl versehen sind, was den gewöhnlich für glücklich Gehaltenen zu Gebote steht; sie sind nie auf die Oberfläche der Erde hinaufgekommen, haben jedoch durch eine dunkle Sage vernommen, dass es eine Gottheit gebe und Götterkraft; wenn diesen Menschen einmal die Erde sich aufthäte, dass sie aus ihren verborgenen Sitzen aufsteigen könnten zu den von uns bewohnten Bezirken und sie nun hinausträten und plötzlich die Erde vor sich sähen und die Meere und den Himmel, die Wolkenmassen wahrnähmen und der Winde Gewalt; wenn sie dann aufblickten zur Sonne, ihre Grösse und Schönheit wahrnähmen und auch ihre Wirkung, dass sie es ist, welche den Tag macht, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergiesst; wenn sie dann, nachdem Nacht die Erde beschattete, den ganzen Himmel mit Sternen besetzt und geschmückt sähen, und wenn sie das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, aller dieser Himmelskörper Auf- und Niedergang und ihren in alle Ewigkeit unverbrüchlichen und unveränderlichen Lauf betrachteten: wahrlich, dann

würden sie glauben, dass wirklich Götter sind, und diese gewaltigen Werke von Göttern ausgehen."

§ 49. Die Natur ist die Gesammtheit der mit Materie behafteten und in nothwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objecte. Die Veränderung (*μεταβολή*) oder Bewegung (*κίνησις*) im weiteren Sinne ist einzutheilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (*κίνησις*) im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (*τόπος*) ist die innere Grenze des umschliessenden Körpers. Die Zeit ist das Maass (oder die Zahl) der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später. Es giebt keinen leeren Ort. Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; ausserhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmässige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, deren Beweger unbewegte immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde, haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Aether erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich von einander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall mit einander gemischt.

Die irdische Natur bildet nach dem Princip der Zweckmässigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigenthümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Thier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Ver-

mögen noch die Vernunft (*νοῦς, λόγος, διάνοια*), deren Thätigkeit theils theoretisch ist, theils praktisch berathend. Als Theile der Vernunft werden angenommen die leidende, bestimmbare, zeitliche und die thätige, bestimmende, unsterbliche Vernunft.

Alexandri Aphrodisiensis quaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri quatuor, ex recens. Leonh. Spengel, München 1842.

Ueber den Inhalt der naturwissenschaftlichen Schriften des Arist. handelt George Henry Lewes, Aristotle a chapter from the history of science, London 1864, deutsch von Jul. Victor Carus, Leipzig 1865; vgl. den Bericht darüber von J. B. Meyer in den Gött. gel. Anz. 1865, S. 1445—1474.

Ueber den Charakter der aristotelischen Physik überhaupt handeln: C. M. Zevort, comm. in Arist. plac. de physica auscultatione, Par. 1846. Barthélemy St. Hilaire, in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Phys., Paris 1862. Ch. Lévêque, la physique d'Aristote et la science contemporaine, Paris 1863. Ueber die Lehre des Arist. von der Ewigkeit der Welt handelt H. Siebeck in der Zeitschr. f. ex. Philos. IX, 1869, S. 1 bis 33 u. 131—154; auch in dessen Unters. z. Philos. d. Griech., Halle 1873, u. E. Zeller, üb. d. L. des A. v. d. Ewigkeit der W. (aus Abhandl. d. k. Ak. d. W.), Berl. 1878, mit Zusätzen in: Vorträge u. Abhandl., 3. Samml. Ueber das Unendliche J. Theodor, der Unendlichkeitsbegr. b. Kant u. Arist. Eine Vergleich. der kantischen Antinomien mit der Abhandlung des Arist. üb. das *ἄπειρον*, Breslau 1876. R. Stölzle, üb. d. L. vom Unendl. bei Arist., Würzb. 1882. D. Schr. v. F. S. Petz, Kosmos u. Psyche, s. o. S. 165. Die Arten des Wesens und der Veränderung bei Arist. behandelt C. Hüttig, G.-Pr., Züllichau 1874. Die Lehre des A. v. d. Leben u. d. Beseelung des Universums H. Siebeck in: Zeitschr. f. Phil., N. F., Bd. 60, Halle 1872, S. 1—89. H. Wernekke, Giordano Brunos Polemik gegen die aristotel. Kosmologie, Diss., Leipzig 1871. N. Kaufmann, d. teleolog. Naturphilosophie b. A. u. ihre Bedeut. in der Gegenwart, Pr., Luzern 1883. J. Schmitz, de *φύσεως* ap. Arist. notione eiusque ad animam ratione, D. I., Bonn 1884.

Ueber die aristotelische Lehre vom Raum und von der Zeit handelt G. R. Wolter, diss. inaug., Bonn 1848, über seine und Kants Lehre vom Raum Otto Ule, Halle 1850, über seine Zeitauffassung E. Dühring in seiner Abh. über Raum, Zeit und Causalität, Berlin 1861, über des Ar. Abh. von der Zeit (Phys. Δ, 10 ff.) Ad. Torstrik im Philol. Bd. 26, 1868, S. 446—523, über Einheit und Verschiedenheit der Zeit b. Ar. E. Gotschlich, in: Philos. Monatsh., Bd. IX, 1873, S. 285—290, über seine Lehre vom Continuum G. Schilling (Giessen 1840). Ueber die mathematischen Kenntnisse des Aristoteles handelt A. Burja in: Mém. de l'acad. de Berlin, 1790—91, über seine mechanischen Probleme F. Th. Poselger in: Abh. der Berl. Akad. 1829, s. auch ders., Aristoteles' mech. Probl., mit einem Vorworte v. M. Rühlmann, Hannov. 1881: Ruelle, étude sur un passage d'Aristote relatif à la méchanique, in: Revue archéolog. 1857, XIV, S. 7—21, über seine Meteorologie J. L. Ideler, Meteorologia veterum Gr. et Rom., Berl. 1832, und Suhle, G.-Pr., Bernb. 1864, über seine Lehre vom Licht E. F. Eberhard, Pr., Coburg 1836, und Prantl, Arist. über die Farben, erläutert durch eine Uebersicht der Farbenlehre der Alten, München 1849, über seine Geographie Bernh. L. Königsmann, de Arist. geographia prolusiones VI, Schleswig 1803—1806. Ueber die Botanik des Aristoteles schrieben: Henschel, Breslau 1824, F. Wimmer, phytologiae Arist. fragm., Breslau 1838, Jessen, über des Arist. Pflanzenwerke, in: Rhein. Mus., N. F. XIV, 1859, S. 88—101. Ueber Aristoteles' Einfluss auf die Entwickelung der Chemie J. Lorscheid, Münster 1872. G. Pouchet, la biologie Aristotélique, Par. 1885. Die aristotelische Zoologie betreffen (ausser den von Joach. Gottlob Schneider seiner Ausgabe der Historia animalium, Leipzig 1811, beigefügten Erläuterungen): A. F. A. Wiegmann, observ. zoologicae criticae in Arist. historiam animalium, Berol. 1826. Karl Zell, über den Sinn des Geschmacks, in: Ferienschriften, 3. Sammlung, Freiburg 1833. Joh. Müller, über den glatten Hai des Arist. und über die Verschiedenheiten unter den Haifischen und Rochen in der Entwickelung des Eies, gelesen in der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1834 und 1840, Berlin 1842. Jürgen Bona Meyer, de principiis Arist. in distribut. animalium adhibitis, Berol. 1854; Arist. Thierkunde, Berlin 1855. C. J. Sundeval, die Thierarten des Arist., Stockholm 1863. Langkavel, zu de part. an., G.-Pr., Berl. 1863. Aubert, die Kephalopoden des Arist. in zoologischer, anatomischer u. geschichtlicher Beziehung, in der Zeitschr. f. wiss. Zoologie XII, Leipz. 1862, S. 372 ff. (vgl. die oben § 46, S. 187 citirten Ausgaben). Henri

Philibert, le principe de la vie suivant Aristote, Chaumont 1865. Royer, de vita secund. Aristot., Dijon 1879. Aristot. philosophia zoologica, thesis Parisiensis, Chaumont et Paris 1865. Th. Watzel, die Zoologie des Aristot., Reichenberg 1878, 79, 80 (drei Programme). L. Heck, die Hauptgruppen des Thiersystems bei Aristoteles u. seinen Nachfolgern, Diss., Lpz. 1885. Speciell auf den Menschen bezüglich sind: Andr. Westphal, de anatomia Aristotelis, imprimis num cadavera secuerit humana, Gryphiswaldae 1745, und L. M. Philippson, ὕλη ἀνθρωπίνη, pars I: de internarum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata; pars II: philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu, Berolini 1831. Ueber die Physiognomik handeln: E. Taube, G.-Pr., Gleiwitz 1866, und J. Henrychowski, Inaug.-Diss., Breslau 1868.

Auf die Psychologie gehen: Joh. Heinr. Deinhardt, der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles, Hamburg 1840. Gust. Hartenstein, de psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840 (auch in H.s hist.-philos. Abh., Lpz. 1870, S. 107—126 wiederabgedruckt). Car. Phil. Fischer, de principiis Aristotelicae de anima doctrinae, diss., Erlangae 1845. Barthélemy St. Hilaire bei seiner oben (S. 187) angef. Ausg. nebst Uebersetzung der Schrift de anima, Paris 1846. Wilh. Schrader, Arist. de voluntate doctrina, G.-Pr., Brandenburg 1847; die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, in: N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 81, 1860, S. 89—104. W. Wolff, von dem Begr. des Arist. über die Seele und dessen Anwendung auf die heutige Psychologie, Progr., Bayreuth 1848. J. T. Gsell-Fels, psychol. Plat. et Arist., diss., Würzburg 1854. Hugo Anton, doctrina de nat. hom. ab Arist. in scriptis ethicis proposita, diss. inaug., Berol. 1852; de hominis habitu naturali quam Arist. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam, Pr., Erf. 1860. W. F. Volkmann, die Grundzüge der aristotelischen Psychologie, Prag 1858, in den Abh. der böhm. Ges. d. Wiss., Bd. X, Prag 1859. Herm. Beck, Arist. de sensuum actione, Berol. 1860. K. Pansch, de Aristotelis animae definitione, diss., Gryphisw. 1861. Wilh. Biehl, die arist. Definit. der Seele, in: Verh. der Augsburger Philologen-Vers. vom Jahre 1862, Leipz. 1863, S. 94—102. J. Freudenthal, über den Begriff des Wortes φαντασία bei Arist., Göttingen 1863. A. Gratacap, Arist. de sensibus doctrina, diss. ph., Montpellier 1866. Leonh. Schneider, die Unsterblichkeitslehre des Arist., Passau 1867. Eugen Eberhard, die ar. Def. der Seele u. ihr Werth für die Gegenwart, Berlin 1868. H. Siebeck, Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, in den quaestiones duae de phil. Graec., Halle 1872. Herm. Schell, die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der arist. Philos. entwickelt, Freiburg i. B. 1873. K. Schlottmann, das Vergängliche und Unvergängliche in der menschl. Seele nach Ar., Ost.-Pr. d. Univers., Halle 1873. Th. Partzoch, Aristoteles' L. v. d. Seele nach ihren Grundzügen, Realsch.-Pr., Dresden 1873. Is. Baumann, quae de anima eiusque partibus Aristot. in libris Ethicorum Nic. proposuerit, Halle 1874. P. Meyer, ὁ θυμός ap. Aristot. Platonemque, Bonn 1876. E. Maillet, de voluntate ac libero arbitrio in moralib. A. opp., Par. 1877. I. A. Barelas, ὁ ὁρισμὸς τῆς ψυχῆς κατὰ τὰς Ἀριστοτελείους ἀρχάς, Lpz. 1878. J. Ziaja, die aristotelische L. vom Gedächtniss u. v. d. Association der Vorstellungen, G.-Pr., Leobschütz 1879. G. B. Barco, Aristotele: esposizione critica della psicologia Greca, Tur. u. Rom 1879. Sommerfeld, die Psychol. des Arist. u. Beneke, G.-Pr., Glogau 1879. B. Ritter, die Grundprincipien der aristot. Seelenl., I.-D., Jena 1880. Joh. Schmidt, d. psycholog. Lehren des Ar. in seinen klein. naturwissensch. Schrift., G.-Pr., Prag 1881. J. Zahlfleisch, Anmerkungen zur Seelenl. des Ar. mit besonderer Berücksichtig. des Trendelenburgschen Commentars, Pr., Ried 1881. Joh. Dembowski, Quaestiones Aristotelicae duae, I. de κοινοῦ αἰσθητηρίου natura et notione, II. de natura et notione τοῦ θυμοῦ, quatenus est pars ὀρέξεως. Diss. in., Regiom. 1881. K. E. Güthling, d. L. des A. v. d. Seelentheilen, Pr., Liegn. 1882. Fr. Brentano, üb. d. Creatianism. des A., in: Sitzungsber. der kais. Ak. d. Wiss. zu Wien, 1882, I, S. 95—126; ders., offener Br. an Herrn Prof. E. Zeller aus Anlass seiner Schr. üb. d. L. des A. v. d. Ewigk. des Geistes, Lpz. 1883. A. E. Chaignet, Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits, Par. 1883. Fr. O. Schieboldt, de imaginatione disquisitio ex A. libris repetita, Lpz. 1882. E. Zeller, üb. d. L. des A. v. d. Ewigk. des Geistes, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W., Berlin 1882, S. 1033—1055. H. Hildebrand, Aristoteles' Stellung zum Determin. u. Indetermin., I.-D., Lpz. 1884. E. Lecoultre, essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de St. Thomas d'Aquin, Par. 1884. V. Knauer, Grundlinien zur aristotel.-thomistischen Psychologie, Wien 1885.

Die Lehre vom νοῦς behandeln u. A.: F. G. Starke, Pr., Neu-Ruppin 1838. F. H. Chr. Ribbentrop, Inaug.-Diss., Breslau 1840. Jul. Wolf, Arist. de intellectu agente et patiente doctrina, Berol. 1844. Wilh. Biehl, G.-Pr., Linz 1864. Franz Brentano, die Psychologie des Arist., insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, nebst einer

Beilage über das Wirken des arist. Gottes, Mainz 1867. Ant. Bullinger, Ar.' Nus-Lehre, Pr. d. k. Stud. Anst. zu Dillingen 1882; ders., zu Ar.' Nus-Lehre, Münch. 1884. Vgl. auch Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 108 ff., und F. F. Kampe, d. Erkenntnisstheorie d. Arist., Leipzig 1870, S. 3—60. O. Weissenfels, quae partes ab Ar. τῷ νῷ tribuantur, Pr. d. Franz. G., Berl. 1870.

Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von Natur ist, bezeichnet Aristoteles Phys. II, 1, dass es in sich selbst das Princip der Bewegung und Ruhe habe, während den Producten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Alle Naturwesen (de coelo I, 1) sind entweder selbst Körper oder haben Körper oder sind Principien von solchen, die Körper haben (z. B. Leib; Mensch; Seele). Das Wort *κίνησις* gebraucht Aristoteles zuweilen (z. B. Phys. III, 1) mit *μεταβολή* gleichbedeutend; dagegen sagt er Phys. V, 1, es sei zwar jede *κίνησις* eine *μεταβολή*, aber nicht umgekehrt jede *μεταβολή* eine *κίνησις*, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objectes selbst betreffe, also *γένεσις* oder *φθορά* sei. Eigentliche *κίνησις* giebt es in drei Kategorien, nämlich *κατὰ τὸ ποσόν* (oder *κατὰ μέγεθος*), *κατὰ τὸ ποιόν* (oder *κατὰ πάθος*) und *κατὰ τὸ ποῦ* (*κατὰ τόπον*); die erste ist *αὔξησις καὶ φθίσις*, die zweite *ἀλλοίωσις*, die dritte *φορά*. Aristoteles definirt den *τόπος* (Phys. IV, 4, p. 212 a, 20) als die erste unbewegte Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*). Der *τόπος* ist gleichsam ein unbewegtes Gefäss. Aristoteles versteht demgemäss unter dem *τόπος* nicht sowohl den Raum, durch welchen ein Körper sich erstreckt, als vielmehr die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren *τόπος* und für die Nichtexistenz eines *τόπος* ausserhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort ausserhalb der Welt geben kann. Alle Bewegung muss nach Aristoteles in dem Vollen mittelst des Platztausches (*ἀντιπερίστασις*) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der Zeit lautet (Phys. IV, 11, p. 219 b, 1; 220 a, 24): *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Zum Zeitmaasse eignet sich vornehmlich die gleichmässige Kreisbewegung, da deren Zahl die erkennbarste ist, so dass (c. 14) der *χρόνος* als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden. Die Zeit ist aber (c. 11, p. 219 b, 8) die Zahl, welche gezählt wird, nicht die, durch welche wir zählen. Ohne eine zählende Seele würde keine Zahl, also auch keine Zeit, sondern nur Bewegung und in ihr ein Früher oder Später sein.

Alle naturgemässe Bewegung ist zweckmässig. De coelo I, 4: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. Doch bleibt daneben (Phys. II, 4—6) ein gewisser Spielraum für das *αὐτόματον*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, in Folge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die einem andern Zwecke dienenden Mittel knüpft. Unter *τὸ αὐτόματον* fällt als ein Begriff von engerem Umfange *ἡ τύχη*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Maasse der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes, welche eine ewige ist (vgl. § 48). Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden, wobei der Begriff der *ἁφή*, die Aristoteles (Phys. V, 3) als das Zusammensein der *ἄκρα* oder (de gen. et corr. I, 6) der *ἔσχατα* definirt, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affection in der Mitte steht. Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist besser, als die eigenthümliche der Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik ist eine Unvollkommenheit der niederen Regionen;

noch weniger vollkommen sind die Bewegungen, die sich auf der Erde vollziehen. Jede Bewegung einer umschliessenden Sphäre theilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der Fixsternsphäre allen übrigen; soll dieser Erfolg nicht eintreten, wie er in der That von den Planetensphären aus nicht eintritt, so sind rückbildende Sphären erforderlich, deren Bewegung die gerade entgegengesetzte ist. Die Gesammtzahl der von Aristoteles angenommenen Sphären ist 47 oder nach anderer Deutung 55 (Metaph. XII, 8).

Dem Aether (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. I, 3) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den übrigen Elementen die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt zum Umkreis hin) und nach unten (d. h. vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der Erde als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des Feuers als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Aethers zunächst angrenzt. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Der Aether, dem Range nach das erste Element (Meteor. I, 3; de coelo, I, 3; vgl. de gen. an. II, 3), ist, wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogenannte *πέμπτον στοιχεῖον*, die quinta essentia).

In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten Thieren, findet Aristoteles (de part. an. I, 5) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen als die Thiere (Phys. II, 8): unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener, als die blutlosen, die zahmen vollkommener, als die wilden etc. (de gen. an. II, 1; Pol. I, 5). Die niedrigsten Organismen (nämlich die meisten Schaalthiere, einige Fische und einige Insecten, de gener. an. II, 1; hist. an. I, 5) entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus thierischen Aussonderungen (durch generatio spontanea sive aequivoca, d. h. durch die mit blosser Namensgleichheit ohne Uebereinstimmung im Wesen, *ὁμωνύμως*, sogenannte „Zeugung", welche ein Hervorgang aus Heterogenem ist). Bei allen höheren Organismen aber wird stets Gleichartiges durch Gleichartiges erzeugt; in den zur vollen Entwickelung gelangten Wesen bildet sich der Keim zu gleichnamigen neuen Wesen derselben Species (Metaph. XII, 3: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμων γίγνεται ἡ οὐσία . . . ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*). Von dem männlichen Wesen lässt Aristoteles bei der Zeugung das formgebende oder beseelende Princip, von dem weiblichen das formempfangende oder materielle herstammen.

Die aristotelische Eintheilung der Thiere in die zwei Hauptclassen: blutführende Thiere und blutlose, entspricht der cuvierschen Eintheilung in Wirbelthiere und Wirbellose. Die blutlosen Thiere theilt Aristoteles in Schaalthiere, Krustenthiere, Weichthiere und Insecten, die Blutthiere in Fische, Amphibien, Vögel und Säugethiere ein; die Affen betrachtet er als Zwischenform von Menschen und anderen Lebendiggebärenden. Die Eintheilung der anatomischen Betrachtungen gründet Aristoteles auf den Unterschied der *ἀνομοιομερῆ*, d. h. der Organe, deren Theile ihnen selbst nicht gleich sind (wie z. B. die Hand nicht wiederum aus Händen besteht), und der *ὁμοιομερῆ*, d. h. der Substanzen, deren Theile ihnen selbst und einander gleichartig sind (wie z. B. der Theil eines Fleischstückes wiederum Fleisch, der Theil einer Blutmasse wiederum Blut ist). Die inneren Theile hat Aristoteles weitaus genauer bei Thieren, als bei dem Menschen gekannt. An die (physiologische) Betrachtung der Sinne und an die Lehre von der Zeugung und Entwickelung schliesst sich in der „Thiergeschichte" eine Sammlung von Beobachtungen über die Lebensweise und insbesondere über die psychischen Functionen der verschiedenen Thierclassen an.

Die aristotelische Definition der Seele lautet (de anima II, 1): ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. Die πρώτη ἐντελέχεια verhält sich zur δευτέρα, wie die ἐπιστήμη zum θεωρεῖν. Beide nämlich sind nicht blosse Anlagen, sondern Erfüllungen; aber das Wissen kann als ruhender Besitz vorhanden sein, das θεωρεῖν ist seine Bethätigung; so ist auch die Seele nicht (gleich dem göttlichen νοῦς) immer in voller Bethätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Bethätigung fähig ist. Als ἐντελέχεια des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprincip und Zweck. Jedes Organ ist (de part. an. I, 5) um eines Zweckes willen, der Zweck aber ist eine Thätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden. Die Pflanzenseele, d. h. das Lebensprincip der Pflanze, ist (nach de an. II, 1 u. ö.) τὸ θρεπτικόν, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduction; das Thier besitzt ausserdem folgende drei Kräfte: τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον. Das Thier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Functionen eine einheitliche Mitte (μεσότης), welche der Pflanze fehlt; das Centralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist, nämlich ein Kühlungsapparat für das Blut. Die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) beruht auf Qualitäten, die in den äussern Objecten vor der wirklichen Empfindung potentiell vorhanden sind, durch dieselbe aber actualisirt werden. Einiges wird durch mehrere Sinne gemeinsam empfunden (Bewegung und Ruhe, Gestalt, Grösse, Zahl nebst Einheit)', Anderes durch solche Empfindungen, die einzelnen Sinnen eigenthümlich sind (Farben, Töne etc.). Das Sehen der Farben wird durch eine Bewegung des Mediums (der Luft oder auch des Wassers) vermittelt und nicht, wie Demokrit angenommen hat, durch εἴδωλα, welche sich durch einen völlig leeren Raum hin am leichtesten bewegen würden. An die Sinneswahrnehmung knüpft sich die Einbildungsvorstellung (φαντασία), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima III, 3) und gleichsam eine schwache Empfindung (Rhet. I, 11, 1370 a, 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (μνήμη), die durch das Beharren (μονή) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. c. 1; Anal. post. II, 19) und das (absichtliche) Sicherinnern (ἀνάμνησις), das auf der Mitwirkung des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. c. 2). Aus diesen theoretischen Functionen entspringt vermittelst des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (ὄρεξις). Arist. de anima II, 3, p. 414 b, 4: ᾧ δὲ αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.

Die menschliche Seele vereinigt in sich alle Kräfte der anderen Wesen und ist doch zugleich auch über diese Wesen erhaben durch den nur ihr zukommenden νοῦς (de anima III, 8). Dieser ist in doppelter Weise thätig, einmal als wissenschaftliche Denkkraft (λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν) und als berathschlagende (διάνοια πρακτική = λογιστικόν). Der Zweck der ersteren ist nur die Wahrheit, die letztere bezweckt auch die Wahrheit, aber nicht diese für sich allein, sondern mit Bezug auf das Erstreben und Meiden. In umfassenderem Sinne geht die praktische Denkthätigkeit auch auf das Bilden (ποιεῖν). Die übrigen Theile sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. II, 2; de gener. anim. II, 3: ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν), der νοῦς aber ist präexistirend vor dem Leibe, in den er von aussen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. et corr. II, 3: λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον). Doch kann der Begriff nicht ohne ein Vorstellungsbild (φάντασμα) sein,

welches zu ihm in dem gleichen Verhältniss steht, wie die mathematische Figur zu dem, was an ihr demonstrirt wird, und nur vermittelst eines Vorstellungsbildes, woran sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen knüpft, vermag der *νοῦς* auf das *ὀρεκτικόν* zu wirken (de an. III, 10). Der *νοῦς* bedarf bei dem Menschen einer *δύναμις*, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um formgebend zu wirken. De an. III, 4: (*νοῦς ἐστι*) *γραμματεῖον, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον*. Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem *νοῦς παθητικός* als formempfangendem und einem *νοῦς ποιητικός* als formgebendem Princip, wiewohl der Ausdruck *νοῦς ποιητικός* von Aristoteles selbst nie für das thätige Princip gebraucht wird (bei Alexander Aphrod. kommt er schon vor). Nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz, ist unsterblich. De anima III, 5: *ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης — καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, — ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*. Es ist zwar streitig, ob der aristotelische Vergleich des *νοῦς* mit der „tabula rasa" auf den *νοῦς παθητικός* oder auf den *νοῦς ποιητικός* zu beziehen sei; das Potentielle der Formen auf der leeren Tafel aber begünstigt, ja fordert die erste Deutung, die als unabweisbar erscheint bei der Identificirung in Cap. 5: *ὕλη = δυνάμει = τῷ πάντα γίνεσθαι = παθητικὸς νοῦς*, auch der in Cap. 5 enthaltene Vergleich des *νοῦς ποιητικός* mit dem Lichte, welches gewissermaassen die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben mache (*τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*), führt, wenn er darauf bezogen oder wenigstens mitbezogen wird, dass die psychische Potenz zu Farbenempfindungen durch die Einwirkung des Lichtes zur Actualität erhoben werde, auf eben dieselbe Deutung. Der *νοῦς ποιητικός* ist das Denkbare (*νοητόν*), sofern es immateriell und eben darum nach aristotelischer Doctrin zugleich auch selbst denkend, also sich selbst denkender *νοῦς* ist. Das *νοητόν*, welches in den materiellen Objecten zugleich mit und in der räumlichen Gestaltung ist (*ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν*, de an. III, 8), verhält sich zu dem immateriellen so, wie das an den Körpern als Farbe erscheinende Licht zu dem Licht als solchem: wie das Licht (direct oder von den Körpern aus) auf den Gesichtssinn wirkt und in diesem die potentiell in ihm liegenden Farben (Farbenempfindungen) zu actuellen erhebt, so wirkt der active *νοῦς* (direct oder vermöge desjenigen von ihm stammenden *νοητόν*, welches den materiellen Dingen als Wesen, Gesetz, causale, teleologische Ordnung innewohnt) auf die Vernunftanlage in uns oder passive Vernunft ein und erhebt die potentiell in ihr liegenden Gedanken zu actuellen, mit anderen Worten: er macht Formen oder gleichsam Schriftzüge, welche in der passiven Vernunft als leerer Tafel potentiell liegen, zu wirklichen Formen, welche mit den Formen des Gedachten gewissermaassen identisch sind, gleich wie nach de an. III, 7 die Formen bei der sinnlichen Perception gewissermaassen identisch mit den Formen der percipirten Objecte sind. Unser Denken beruht auf einem „Leiden", d. h. einem Afficirtwerden von Seiten der vernunftgemässen Form oder Ordnung der erkennbaren Wirklichkeit, wie die sinnliche Perception auf einer Affection von Seiten der sinnlichen Gestalten und Qualitäten beruht; ein Unterschied besteht insofern, als das Denken auch sich selbst denkt, also *νοητόν* und *νοῦς* zugleich ist.

Wie sich der *νοῦς ποιητικός* einerseits zur individuellen Existenz, andererseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar: es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Alterthum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber lässt sich wohl ganz consequent durchführen,

ohne nach anderen Seiten hin aristotelischen Lehren zu widerstreiten. Auch ist die Einheit des Seelenlebens nach Aristoteles kaum aufrecht zu halten.

§ 50. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemässen Thätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Thätigkeit knüpft sich als deren Blüthe und naturgemässe Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, sich vernunftgemäss zu verhalten. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Uebung und Einsicht. Die Tugenden sind theils ethische theils dianoëtische. Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung (oder Gesinnung), welche die uns gemässe Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird, also die Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Mässigkeit die Mitte zwischen Genusssucht und Stumpfsinn, die Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit etc. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesammte ethische Tugend, sofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat; im engeren Sinne geht sie auf das Angemessene (*ἴσον*) in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachtheils. Die Gerechtigkeit in diesem letzteren Sinne zerfällt in die distributive und commutative Gerechtigkeit; jene geht auf die Vertheilung von Besitzthümern und Ehren, diese auf Verträge und auf Ausgleichung eines zugefügten Unrechts. Die Billigkeit ist eine ergänzende Berichtigung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf die Individualität. Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft, theils an sich theils in Beziehung auf die niederen psychischen Functionen. Die dianoëtischen Tugenden sind: Vernunft (im specielleren Sinne), Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht. Die Weisheit im absoluten Sinne ist Vernunft und Wissenschaft, soweit sie die würdigsten Dinge betreffen. Ein nur dem sinnlichen Genuss gewidmetes Leben ist thierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein der Theorie gewidmetes aber göttlich und gewährt die höchste Glückseligkeit.

Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist als der Theil, der

Zweck früher als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muss Diener (Sklave) sein. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung ist im Allgemeinen die haltbarste Staatsform; in jedem einzelnen Falle aber muss sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschliessen. Königthum, Aristokratie und Timokratie (oder Politeia) sind unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist. Recht ist, dass die Hellenen über die Barbaren herrschen, die Gebildeten über die Ungebildeten.

Die Kunst ist theils nützliche, theils nachahmende Kunst. Die letztere dient drei Zwecken: der Erholung und (edlen) Unterhaltung, der zeitweiligen Befreiung von gewissen Affecten durch deren Anregung und Ablauf, und zuhöchst der sittlichen Bildung.

Ueber die aristotelische Ethik und Politik im Allgemeinen handeln Schleiermacher an verschiedenen Stellen seiner Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803 (vgl.: über die wiss. Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abh. der Akad., Berlin 1820). K. L. Michelet, die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berlin 1827 (vgl. dessen System der philos. Moral, 1828, S. 195 bis 237). Hartenstein, über den wiss. Werth der arist. Ethik, in: Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Cl. 1859, S. 49—107, wiederabg. in H.s hist.-philos. Abh., Leipz. 1870. Trendelenburg, über Herbarts praktische Philos. und die Ethik der Alten, in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1856, auch im 3. Bande der hist. Beitr. zur Philos., S. 122—170; vgl. ebd. Bd. II die 10. Abhandlung: über einige Stellen im 5. und 6. Buche der nikomach. Ethik, und in Bd. III die neunte Abh.: zur arist. Ethik, S. 399—444. Ch. E. Luthardt, die Ethik des Arist. in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums, Leipzig 1869, 70, 76. Wilh. Oncken, die Staatslehre des Arist. in hist.-pol. Umrissen, Leipzig 1870, 2. Hälfte 1875. E. Moore, introduction to Aristotle's Ethics, Lond. 1871. R. P. Paul, an analysis of Aristotle's Ethics, Lond. 1874. H. Rassow, Forschungen üb. die nikomach. Ethik, Weimar 1874. Joh. Klein, das Empirische in der nik. Ethik des Arist., Pr. d. R. Akad., Brandenb. 1875. P. Rée, τοῦ καλοῦ notio in Aristotelis ethicis quid sibi velit, diss., Halle 1875. F. M. Zanotti, la filos. morale di A.; compendio con note, Torino 1882, 2. ed. 1883.

Von dem Verhältniss der aristotelischen Ethik und Politik zur platonischen und von der durch Aristoteles an Platons Ethik und Politik geübten Kritik handeln: W. Orges, Inaug.-Diss., Berol. 1843. Steph. Matthies, Greifswald 1848. P. F. Stuhr (s. o. § 43, S. 172). A. J. Kahlert, Pr., Czernowitz 1854. W. Pierson, in: Rh. Mus. f. Ph., N. F., XIII, 1858, S. 1—48 und S. 209—247. Fr. Guil. Engelhardt, loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse, Programm, Danzig 1858. Siegfr. Lommatzsch, quomodo Plato et Arist. religionis et reip. principia coniunxerint, Berol. 1863. C. W. Schmidt, über die Einwürfe des Arist. in der nik. Ethik gegen Plat. Lehre von der Lust, G.-Pr., Bunzlau 1864. Rassow, die Republik des Platon und der beste Staat des Arist., Weimar 1866. Gust. Goldmann, de Ar. in Plat. Polit. iudicio, diss., Brl. 1868. Adolf Ehrlich, de iudicio ab Ar. de rep. Pl. facto, diss., Hal. 1868. Herm. Henkel, Platons Ges. u. die Politik des Arist., Pr. d. G. zu

Seehausen i. d. Altmark, Stendal 1869. Ueber das Verhältniss der kantischen Moral zur aristotelischen handeln: Traug. Brückner, de tribus ethices locis, quibus differt Kantius ab Aristotele, diss. inaug., Brl. 1866, und Trendelenburg im 3. Bande seiner hist. Beitr., S. 171—214.

Ueber die ethischen und politischen Principien des Aristoteles handeln: F. G. Starke, das ar. Staatsprincip, Pr., Neu-Ruppin 1838 und 1850, Holm, diss., Berlin 1852, Ueberweg, das arist., kantische und herbartsche Moralprincip, in: Fichtes Z., Bd. 24, Halle 1854, S. 71 ff., E. Vanderrest, Platon et Aristote: Essai sur les commencements de la science politique, Paris 1875, N. Kazazis, ἡ ἀρχαία πολιτεία καὶ αἱ π. αὐτῆς θεωρίαι τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐν Ἀθήναις 1877, Stamm, die Staatsl. des Platon u. des Aristot., G.-Pr., Rössel 1877, L. Ollé-Laprune, de Aristoteleae ethices fundamento, Par. 1880. Ueber die Methode und die Grundlagen der aristot. Ethik handelt Rud. Eucken, G.-Pr., Frankfurt a. M. 1870; über Beziehungen zwischen der Ethik und Politik handeln J. Munier, G.-Pr., Mainz 1858, Schütz, Potsd. 1860; über das höchste Gut H. Kruhl, Pr., Breslau 1832, 1833, 1838, Afzelius, diss., Holmiae 1838. Axel Nybläus, Lund 1863, Wenkel, die Lehre des Arist. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, G.-Pr., Sondershausen 1864; über die Eudämonie Herm. Hampke, de eudaemonia, Arist. moralis disciplinae principio, diss. inaug. Berol., Brandenb. 1858, Ernst Laas, εὐδ. Ar. in Eth. princ. quid velit et valeat, diss., Brl. 1859, vgl. dessen aristotelische Textesstudien, Pr. d. Friedr.-G. und R.-Sch., Berl. 1863, G. Teichmüller, die Einheit der ar. Eudämonie, aus den Mélanges gréco-romains, t. II., St. Petersb. 1859, S. Krüger, Ar. Lehre über menschl. Glückseligkeit, Rostock 1860, Chr. A. Thilo, in: Zeitschr. für exacte Philos., Bd. II, Leipz. 1861, S. 271—309, Karl Knappe, Grundzüge der arist. Lehre von der Eudämonie, G.-Progr., Wittenberg 1864—66, G. Riva, il concetto di A. sulla felicità terrestre secondo il lib. I e X dell' Etica Nic., Prato 1883; über die Lust O. Kalmus, Ar. de volupt. doctr., G.-Pr., Pyritz 1862, Leonh. Diederichsen, in welchem Verh. stehen das V., VI. u. VII. B. der nik. Eth. zu den vorhergehenden und die erste Behandlung der λύπη u. ἡδονή zur zweiten? G.-Pr., Flensburg 1877, G. Kaas, d. Lehre d. Aristot. v. d. Lust, G.-Pr., Graz 1878, Demetr. Olympios, Ἀριστοτέλους διδασκαλία π. ἡδονῆς, I.-D., Leipz. 1879; über die ἕξις (de ἕξει Aristotelea) C. Butzki, I.-D., Halis 1881; über die Tugend H. Kruhl, Pr., Lauban 1839, und Nieländer, G.-Pr., Herford 1861; über die Lehre von den Pflichten Carl Aug. Mann, diss. inaug., Berol. 1867; über die Begriffe μεσότης und ὀρθὸς λόγος G. Glogau, Hal. 1869; über die Sinnlichkeit Roth in: theolog. Stud. und Krit., 1850, Bd. I, S. 625 ff.; über die Gerechtigkeit A. G. Kästner, Lips. 1737, Clem. Aug. v. Droste-Hülshoff, diss., Bonn 1826, Herm. Ad. Fechner, Brsl. Diss., Leipzig 1855, Trendelenburg (in den oben angeführten Abhandlungen), Freyschmidt, die arist. Lehre von der Gerechtigkeit und das moderne Staatsrecht, G.-Pr., Berlin 1867, M. Wetzel, d. L. des Ar. v. d. distributiv. Gerechtigk. u. die Scholastik, Warburg 1881; vgl. auch die Abhandlungen von H. Hampke in: Philol. XVI, 1860, S. 60 bis 84, und F. Häcker in: Zeitschr. für d. G.-W., XVI, 1862, S. 513—560 über das fünfte Buch der nikom. Ethik, das von der Gerechtigkeit handelt; über die praktische Klugheit bei Aristoteles Lüdke, Stralsund 1862; über das Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe in der nik. Ethik F. Häcker, Progr. des Cöln. Real-Gymn., Berl. 1863, und in Zeitschr. für d. G.-W., XVII, 1863, S. 821—843; über die dianoëtischen Tugenden Prantl, Glückwunschschrift an F. v. Thiersch, München 1852, und A. Kühn, diss. inaug., Berl. 1860, auch Dielitz in seinen quaestiones Aristoteleae, Progr., Berl. 1867. Ueber das VI. B. der nikomach. Eth. handelt besonders: Jul. Walter, die L. v. d. prakt. Vern., s. o. S. 29. Ders., über eine falsche Auffassung des νοῦς πρακτικός. Vorbemerkungen zur Einleitung in das VI. B. der nikom. Eth. d. Ar., Jena 1873 (wieder zum grössten Theil aufgenommen in das eben erwähnte Werk), G. Teichmüller, über die prakt. Vern. b. Aristot., in: Neue Studien zur Gesch. d. Begr. III, s. o. S. 29; über die Imputation Afzelius, Upsalae 1841; über die Freundschaft Breier, de amic. principum, zu Ar. Eth. Nic. 1158 a, G.-Pr., Lübeck 1858, E. Krantz, de amicitia ap. Arist., Par. 1882, R. Eucken, Ar.' Anschauung v. Freundsch. u. Lebensgütern, Berl. 1884; über die Sklaverei W. T. Krug, Lips. 1813, C. Göttling, Jenae 1821, Ludw. Schiller, G.-Pr., Erlangen 1847, S. L. Steinheim, Hamburg 1853, und Wilh. Uhde, diss. inaug., Berl. 1856; über den arist. Begriff der Politik Jul. Findeisen, diss. inaug., Berlin 1863; über den Staat des Arist. J. Bendixen, Progr. der Plöner Gelehrtenschule, Hamburg 1868; üb. d. Staatsl. des A. A. C. Bradley, übers. v. I. Imelmann, Berl. 1884; über die aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen G. Teichmüller, Pr. der St. Annenschule in Petersburg, auch bes. abg., Petersburg und Berlin 1859; über d. Staatsformenl. des A. u. d. moderne Staatswissensch. J. Schwarz,

Lpz. 1884; über staatswirthschaftl. Lehren d. Ar. Ludwig Schneider, G.-Pr., Deutsch-Crone 1868, 2. Th., G.-Pr., Neu-Ruppin 1873. Im Allgemeinen über den Zusammenhang der aristot. Politie handelt Frz. Rob. Diebitsch, de rerum connexu in Aristot. libro de republ., D. I., Vratislav. 1875.

Ueber die aristotel. Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt handeln: Lessing, in der Hamb. Dramaturgie, Stück 37 ff., 46 ff., 74 ff. Ed. Müller, G. der Th. d. Kunst b. d. A., II, S. 1—183; 346—395; 417. Wilh. Schrader, de artis apud Arist. notione ac vi, diss., Berol. 1843. Vgl. Hartung und Egger in ihren oben (S. 30) angeführten Schriften. P. W. Forchhammer, de Arist. arte poët. ex. Plat. ill., Kiel 1848. Franz Susemihl, Vortrag, Greifsw. 1862. Th. Sträter, in: Fichtes Z. f. Ph., N. F., Bd. XL, S. 219—247; Bd. XLI, S. 204—223, 1862. Ueber den Begriff der Nachahmung handeln: Ed. Müller, a. a. O. II, S. 1—23 u. 346—361; die Idee der Aesthetik in ihrem hist. Ursprung, Ratibor 1840. W. Abeken, de μιμ. notione, diss., Gött. 1836. Ueber die Poëtik im Verhältniss zu den neueren Dramatikern handelt: F. v. Raumer in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1828, Berl. 1831, auch hist. Taschenbuch, Leipzig 1842, S. 136—247; ferner Rosenfeldt, G.-Pr., Reval 1848. Gerh. Zillgenz, Arist. und das deutsche Drama, Würzburg 1865. Die Lehre des Arist. von der epischen und tragischen Dichtung betreffen: R. G. Löbel, in Ar. not. tragoediae progr., Lipsiae 1786. F. G. Starke, Arist. de trag. pers. honest., Progr., Neu-Ruppin 1830. Ernst Schick, über die Ep. u. Trag. mit Rücks. auf Arist., Leipz. 1833. G. W. Nitzsch, de Arist. tragoediae suae potiss. aetatis existimatore, ind. schol., Kiel 1846. Wassmuth, Ar. de trag. vi ac nat. doctr., Progr., Saarbrücken 1852. G. F. Schömann, de Ar. censura carm. epicorum, Greifsw. 1853. Klein, de partibus formisque quibus trag. const. vol. Arist., G.-Pr., Bonn 1856. Die arist. Lehre von der Wirkung der Tragödie, insbesondere von der Katharsis, betreffen: Heinr. Weil, in: Verhandl. der 10. Vers. deutscher Philologen, Basel 1848, S. 131—141 (vgl. auch schon Boeckh, ges. kl. Schr. I, S. 180), die Epoche machende Abhandlung von Jac. Bernays (s. o. S. 189 f.), ferner ders. in: Rh. Mus., N. F., XIV, S. 367—377 und XV, S. 606 f. Ad. Stahr, Arist. u. d. Wirkung d. Trag., Berl. 1859, und in den Anm. zu seiner Uebersetzung der Poëtik, Stuttgart 1860. Leonh. Spengel, über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, München 1859, im IX. Bande der Abh. der Münchener Akad. der Wiss., S. 1—80; vgl. Rhein. Mus., N. F., XV, S. 458—462. Ueber diese, dann auch über die ferneren Schriften von Liepert (Arist. und der Zweck der Kunst, G.-Pr., Passau 1862), Geyer, Gerh. Zillgenz, Paul Graf York von Wartenburg, Ad. Silberstein u. A. haben kritisch berichtet: F. Ueberweg, in: Fichtes Zeitschrift für Philos., Bd. 36, 1860, S. 260—291; vgl. Ueberwegs Abh.: die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst, ebend. Bd. 50, 1867, S. 16—39, und die Anm. zu Ueberwegs Uebers. u. Ausg. d. Poëtik; Franz Susemihl, in: N. Jahrb. f. Phil. u. Pädag., Bd. 85, 1862, S. 395—425; Bd. 95, 1867, S. 221—236, 844—846, u. in s. Ausg. und Uebers. der Poëtik; A. Döring, in Philol. XXI, 1864, S. 496—534 und XXVII, 1868, S. 689—728. Gust. Karbaum, d. L. vom Tragisch. nach Arist., Festschr. d. Gymn., Ratibor 1869. Jos. Hubert Reinkens, Arist. über Kunst, besonders über Tragödie. Exeget. u. krit. Untersuchungen, Wien 1870. J. Walser, Lessings u. Goethes charakteristische Anschauungen über die aristot. Katharsis, Berl. 1872. Christ. Belger, de Aristotele etiam in arte poetica componenda Platonis discipulo, diss., Berl. 1872. Joh. Jacob, über das Verh. der hamburg. Dramaturgie zur Poëtik des Aristot., G.-Pr., Colberg 1872. Carl Altmüller, der Zweck der schönen Kunst, Diss., Cassel 1873. Herm. Baumgart, Pathos u. Pathema im aristot. Sprachgebr., zur Erläuterung von Aristoteles' Definit. der Tragödie dargelegt, Königsb. 1873; ders., der Begr. der trag. Katharsis, in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 111, 1875, S. 80—118; ders., Aristoteles, Lessing u. Goethe, üb. d. ethische u. ästhetische Princ. der Tragödie, Lpz. 1877. E. Wille, über *ἔλεος* u. *φόβος* in Aristoteles' Poëtik, Berlin 1879. Carl Schwabe, Ar. als Kritiker des Euripides, in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 109, 1874, S. 97—108. R. Schultz, de poëtices Aristoteleae principiis, G.-Pr., Elbing 1874. Fr. Heidenhain, de doctrinae artium Aristotelicae principiis, diss. Hal., 1875. Em. Gotschlich, üb. d. Begr. der eth. Tragödie und des eth. Epos b. Arist., in: Jahrb. f. Philol., Bd. 109, 1875, S. 614—619. A. Silberstein, Dichtkunst des Arist., I. Bd., Budapest 1876. A. Döring, die Kunstl. des Arist., Jena 1876 (hier die ganze Litteratur über den Ausdruck *κάθαρσις τῶν παθημάτων* S. 263—306). P. Manns, d. tragische Katharsis, Emmerich 1877. A. Bullinger, der endlich entdeckte Schlüssel zum Verständniss der aristotel. L. v. d. trag. Katharsis, Münch. 1878. J. v. Haupt, v. d. Verh. der Dichtung u. Geschichte nach Arist., Vortr., Wien 1881. R. Klobása, d. v. A. in d. Poët. f. d. Tragödie aufgestellt. Normen u. ihre Anwend. auf d. Trag. d. Soph., G. Pr., Olmütz 1881. J. M. Stahl, de tragoediae primordiis et incrementis ab Ar. adumbratis, Ind.

lect., Münster 1881. H. Siebeck, zur Katharsisfr., in: Jahrb. f. Philol., 1882, S. 225—237. P. Manns, d. L. des A. v. d. trag. Kath., Karlsr. 1883. J. Egger, Katharsis-Studien, Wien 1883. Th. Stisser, üb. d. Kath. in der Poët. des A., Pr., Norden 1884. E. Jerusalem, üb. d. aristotelisch. Einheiten im Drama, Lpz. 1885. Vgl. auch Herm. Rassow, über die Beurtheilung des homer. Epos bei Pl. u. Arist., G.-Pr., Stettin 1850, und R. Wachsmuth, de Arist. studiis Homericis, Berol. 1863, ferner die Beiträge zur Kritik und Erklärung der aristot. Poëtik von Vahlen, Susemihl, Teichmüller u. Anderen (s. o. S. 190 f.), auch Schriften wie M. Enk, Melpomene oder über das trag. Interesse, Wien 1827. Rob. Springer, Lessings Kritik der franz. Tragödie, in: D. Museum, 1863, No. 15. Gustav Freytag, die Technik des Dramas, Leipzig 1863, 4. Aufl. 1881. A. Trendelenburg, grammaticorum Graec. de arte trag. iudic. rel., diss. inaug., Bonn 1867. Ueber Lessings Auffassung der arist. Lehre von der Trag. handelt K. A. F. Sundelin, Upsala 1868.

Ueber die Rhetorik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu Platons Gorgias handelt A. Anton in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. XIV, 1859, und in ihrem Verhältniss zu Platons Phädrus und Gorgias Georg Richard Wiechmann, Platonis et Arist. de arte rhetorica doctrinae inter se comparatae, diss. inaug., Berol. 1864, auch bereits Spengel, über das Studium der Rhetorik bei den Alten, in den Abhandl. der Münch. Akad. d. W. 1842, und: über die Rhetorik des Aristoteles, ebd. 1851; vgl. auch Spengel, Philol. XVIII, 1862, S. 604—646 und die von ihm daselbst S. 605 f. citirte Litteratur über die pseudo-aristotelische sogenannte Rhetorica ad Alexandrum, für deren Verfasser bereits von Victorius und in neuerer Zeit von Spengel, Usener (quaestiones Anaximeneae, Gott. 1856) u. A. der Rhetor Anaximenes, ein Zeitgenosse des Aristoteles, gehalten wurde. S. jedoch ob. S. 197. Sal. Kalischer, de Arist. Rhetoricis et Ethicis Nic. quo et cur inter se quum congruant tum differant, diss., Halae 1868.

Ueber die aristotelische Erziehungslehre handeln besonders: J. Casp. Orelli in seinen philol. Beitr. aus d. Schweiz, Zürich 1819, I, S. 61—130. Alex. Kapp, aristot. Staatspädagogik, Hamm 1837. Fr. Chr. Schulze, G.-Pr., Naumburg 1844. Sal. Lefmann, de Arist. in hominum educatione principiis, diss., Berol. 1864. Frid. Alb. Janke, Aristoteles doctrinae paedagogicae pater, diss. inaug., Hal. 1866. Mann, die Grundlinien der aristotel. Erziehungstheorie, R.-Sch.-Pr., Brandenb. 1873. W. Biehl, die Erziehungslehre des Aristot., Innsbruck 1877. A. Zamarias, die Grundzüge der aristotel. Erziehungstheorie, Lpz. 1877. H. Schmidt, die Erziehungsmethode des Aristot., I.-D., Halle 1878.

Nach seinen allgemeinen metaphysischen Bestimmungen über das Verhältniss des Wesens zum Zweck kann Aristoteles auch das Wesen der Sittlichkeit nur durch das Ziel der sittlichen Thätigkeit bestimmen; der Grundbegriff seiner Ethik ist demnach der Begriff des höchsten Gutes, und zwar, da die Ethik auf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gutes (*τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, Eth. Nic. I, 2); die Idee des Guten nach der Weise Platons in Betracht zu ziehen, thut nicht noth (ebend. I, 4). Dieses Ziel ist, wie alle anerkennen, die Eudämonie (*εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν* oder *εὖ πράττειν*). Die Eudämonie setzt Aristoteles (Eth. Nic. I, 6; X, 7) in das dem Menschen als solchem eigenthümliche Werk. Dieses kann nicht in dem blossen Leben liegen, noch auch in dem sinnlichen Bewusstsein, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Thieren zukommt, sondern nur in dem durch den *λόγος* bestimmten Verhalten (*ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*). Da nun in der einem Wesen eigenthümlichen Thätigkeit auch die ihm zukommende Tüchtigkeit liegt (vgl. Plat. Rep. 353), so ist die vernunftgemässe Thätigkeit des Menschen zugleich die ehrenwerthe und tugendhafte, die *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον* mit der *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν* identisch. Eth. Nic. II, 5: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* An die höchste der Tugenden knüpft sich zumeist die Glückseligkeit (Eth. Nic. I, 6; X, 7, 1177 a 12: *εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· . . . ἡ τούτου* (sc. *τοῦ νοῦ*) *ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία*). Doch gehört zur vollen Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstung mit äusseren Gütern, deren die Tugend zu

ihrer allseitigen Bethätigung bedarf, gleich wie das dramatische Kunstwerk zu seiner Darstellung der *χορηγία* (Eth. Nic. I, 11). Auch darf der glückselige Zustand nicht vorübergehend sein, sondern er muss die volle Länge des Lebens dauern, Eth. Nic. X, 7: *ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.*

Die Lust vollendet die Thätigkeit als das hinzukommende Ziel oder vielmehr Endresultat, in welches dieselbe naturgemäss ausläuft und worin sie zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. X, 4: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*). Lust ist der Glückseligkeit zugemischt und zwar der höchsten Glückseligkeit, die im Wissen liegt, zumeist (Eth. N. X, 7, 1177 a 22: *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· ... εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit zur Voraussetzung. Diese ist vorhanden, wenn der Handelnde unbehindert wollen und mit Einsicht berathschlagen kann. Sie wird aufgehoben durch Unwissenheit und Zwang.

Der Vernunft sollen theils die niederen Functionen (insbesondere die *πάθη*) gehorchen, theils soll sie in der richtigen Weise sich selbst bethätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tugenden (*ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ* oder *λογικαὶ ἀρεταί*, oder *αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*). Dass auch das Dianoëtische zur *ἀρετή* gerechnet wird, beruht auf dem weiteren Sinn von *ἀρετή* (Tüchtigkeit). Unter *ἦθος*, welches ursprünglich die natürliche Gemüths- und Geistesrichtung oder das Temperament des Menschen bezeichnet, ist hier der sittliche Charakter zu verstehen.

Aristoteles definirt (Eth. Nic. II, 6) die ethische Tugend (oder die Charakter-Tugend) als *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη* (wofür wohl richtiger *ὡρισμένῃ* zu schreiben ist, was auch, wie es nach den älteren Ausgaben scheint, die Handschriften haben, obschon bei Bekker der Nominativ steht) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. Die *ἕξις* verhält sich zu der *δύναμις*, wie die Fertigkeit zur Fähigkeit: die sittliche *δύναμις* ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muss in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die *ἕξις* trägt dann den entsprechenden Charakter. (Die *ἕξεις* sind nach aristotelischer Begriffsbestimmung, von welcher die stoische abweicht, zugleich auch *διαθέσεις*, aber nicht alle *διαθέσεις* sind *ἕξεις*, Categ. 8, p. 9 a, 10; die *διάθεσις* ist nämlich nach Metaph. V, 19 *τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος*, die *ἕξις* ist schwerveränderlich, die vorzugsweise sogenannten *διαθέσεις* aber, welche nicht *ἕξεις* sind, wie *θερμότης, κατάψυξις, νόσος, ὑγίεια*, sind leichtveränderlich, nach Categ. c. 8, p. 8 b, 35. Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 95 ff. und Comm. zu de anima II, 5, 5.) Die *ἕξις προαιρετική* ist die Willensrichtung oder Gesinnung. Die Function der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* ausschweift, in der Bestimmung des Maasses oder der Mitte (*μεσότης*), wobei Aristoteles selbst (Eth. Nic. II, 5) an die pythagoreische, in anderer Beziehung auch von Platon adoptirte Lehre vom *πέρας* und *ἄπειρον* erinnert.

Das Princip in der Aufzählung der einzelnen Tugenden ist die aufsteigende Werthordnung der Functionen, auf welche sie Bezug haben, und der entsprechenden Triebe, vom Nothwendigen und Nützlichen zum Schönen hin (vgl. Pol. VII, 14, p. 1333 a, 30); diese sind: das Leben überhaupt; der thierisch-sinnliche Genuss;

der menschliche Lebensverkehr in seinen verschiedenen Beziehungen (Besitz und Ehre, sociale Gemeinschaft in Reden und Handlungen überhaupt, zuhöchst politische Gemeinschaft); endlich die theoretischen Functionen.

Die ethischen Tugenden sind: *ἀνδρεία· σωφροσύνη· ἐλευθεριότης* und *μεγαλοπρέπεια· μεγαλοψυχία* und *φιλοτιμία· πραότης· ἀλήθεια, εὐτραπέλεια* und *φιλία, δικαιοσύνη* (Eth. Nic. II, 7, womit die minder streng gehaltene Ausführung Rhet. I, 9 zu vergleichen ist).

Die *ἀνδρεία* ist eine *μεσότης περὶ φόβους καὶ θάῤῥη*, aber nicht jede solche *μεσότης* ist *ἀνδρεία*, wenigstens nicht *ἀνδρεία* im eigentlichen Sinne, sondern der *ἀνδρεῖος* im strengen Sinne ist nur *ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής* (III, 9) und überhaupt der, welcher bereit ist, dem Furchtbaren um des sittlich Schönen (*καλόν*) willen Stand zu halten, Eth. Nicom. III, 10, p. 1115 b, 12: *ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος, ὑπομενεῖ (ὁ ἀνδρεῖος τὰ φοβερὰ) τοῦ καλοῦ ἕνεκα, τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς.* Die echte Tapferkeit fliesst nicht aus dem Zornmuth (*θυμός*) her, dem nur eine Mitwirkung zukommt, sondern aus der Ueberordnung des Geziemenden (das auf dem sittlichen Zweck beruht) über das Leben. In den Extremen stehen (nach Eth. Nic. III, 10) der Verwegene (*ὁ τῷ θαῤῥεῖν ὑπερβάλλων περὶ τὰ φοβερὰ θρασύς*) und der Feige (*ὁ τῷ μὲν φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων, τῷ δὲ θαῤῥεῖν ἐλλείπων δειλός*, Eth. Nic. II, 7 und III, 10).

Die *σωφροσύνη* ist eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας*, aber mehr *περὶ ἡδονάς*, als *περὶ λύπας*, und auch nicht in Bezug auf *ἡδοναί* jeder Art, sondern in Bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sind, *ἁφὴ καὶ γεῦσις*, und wiederum besonders auf die *ἀπόλαυσις, ἣ γίνεται πᾶσα δι' ἁφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις* (III, 13). Extreme (II, 7 und III, 14): *ἀκολασία* und *ἀναισθησία.*

Die *ἐλευθεριότης* ist eine *μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν*, besonders *περὶ δόσιν*, und zwar, sofern es sich um Geringeres handelt (IV, 1); sofern es sich aber um Grösseres handelt, ist die richtige Mitte die *μεγαλοπρέπεια*, d. h. die *ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη*, so dass der *μεγαλοπρεπής* ein *ἐλευθέριος* ist, aber nicht umgekehrt (IV, 4). Extreme (II, 7 u. IV, 1): *ἀσωτία* und *ἀνελευθερία*, und (IV, 4) *μικροπρέπεια* und *ἀπειροκαλία* (*βαναυσία*).

Die *μεσότης περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν* ist, wenn es sich um Grosses handelt, die *μεγαλοψυχία* (II, 7 und IV, 7), wenn um Geringeres, die richtige Mitte zwischen *φιλοτιμία* und *ἀφιλοτιμία* (II, 7 und IV, 10). Der *μεγαλόψυχος* ist *ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν.* Wer sich grosser Dinge (besonders wer sich hoher Ehre) für würdig hält, ohne es zu sein, ist der *χαῦνος*, wer sich unterschätzt, der *μικρόψυχος*. Der *φιλότιμος* und der *ἀφιλότιμος* fehlen in Bezug auf das Maass, den Grund, die Zeit und die Weise im Streben nach Ehre; löblich ist die richtige Mitte, die im Gegensatz zu dem einen oder anderen Extrem bald *φιλοτιμία*, bald *ἀφιλοτιμία* genannt wird.

Die *πραότης* ist die *μεσότης περὶ ὀργήν* (II, 7 und IV, 11). Die *ὀργή* ist *τιμωρίας ὄρεξις*, sie ist der Affect des *θυμός*, der *θυμός* ist die *δύναμις*, welcher *ὀργή* und *πράϋνσις* angehören (metaphorisch bezeichnet *θυμός* auch die *ὀργή* selbst). Das Uebermaass in Bezug auf den Zorn kann *ὀργιλότης* genannt werden, wenn der Zorn rasch entsteht und rasch schwindet (wogegen die *πικροί* ihn lange bewahren), der Mangel aber *ἀοργησία.*

Wahrhaftigkeit (oder Aufrichtigkeit), Gewandtheit im geselligen Umgang und Freundlichkeit (*ἀλήθεια, εὐτραπέλεια* und *φιλία*) sind *μεσότητες περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν*, und zwar geht die erste dieser drei Tugenden auf das *ἀληθές* in Reden und Handlungen, die beiden anderen auf das *ἡδύ*, die *εὐτραπέλεια* nämlich *ἐν ταῖς παιδιαῖς*, die *φιλία* aber *ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις* (II, 7 und IV,

12—14). Der ἄρεσκος lobt und giebt nach, um sich seinen Genossen nicht unangenehm zu machen, und der κόλαξ thut das Gleiche aus Eigennutz; der δύσκολος und δύσερις kümmert sich gar nicht darum, ob sein Benehmen die Andern kränkt; das richtige Verhalten trägt keinen bestimmten Namen; es gleicht zumeist der Freundschaft, unterscheidet sich jedoch von dieser dadurch, dass es nicht bloss gegen Beamte und Freunde (die wir lieben), sondern gegen alle Umgangsgenossen so geübt wird, wie es geziemend ist. Der ἀληθευτικὸς hält die Mitte zwischen dem ἀλαζών und dem εἴρων, indem er sich giebt, wie er ist, und weder prahlt, noch sich verkleinert. Die ἐμμελῶς παίζοντες sind εὐτράπελοι (und ἐπιδέξιοι), die ἐν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες sind βωμολόχοι (und φορτικοί), während die, welche jeden Scherz hassen, als ἄγριοι oder ἀγροῖκοι καὶ σκληροί erscheinen.

Anhangsweise handelt Aristoteles von gewissen μεσότητες, die nicht eigentlich Tugenden seien, namentlich von der S c h a m (αἰδώς, dem ἦθος des αἰδήμων), die er nicht als eine Tugend, sondern nur als etwas bedingungsweise Löbliches (ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές) und mehr der Jugend als dem vollgereiften Manne Geziemendes gelten lässt (IV, c. 15). Die Scham ist φόβος ἀδοξίας, und vielmehr ein πάθος, als eine ἕξις. Die Extreme nehmen ein der Schüchterne (καταπλήξ), d. h. ὁ πάντα αἰδούμενος, und der Schamlose (ἀναίσχυντος). Die νέμεσις gehört gleichfalls zu den μεσότητες περὶ τὰ πάθη und besteht in der λύπη ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν, die Extreme sind φθόνος und ἐπιχαιρεκακία (II, 7).

Eine ausführliche Betrachtung widmet er der δικαιοσύνη (Eth. Nic. V). Die G e r e c h t i g k e i t im a l l g e m e i n s t e n Sinne ist τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον (V, 5); sie ist ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον (V, 3); die vollkommenste Tugend ist sie darum, weil sie die vollkommene Uebung der ganzen (vollkommenen) Tugend ist (ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστι τελεία· τελεία δ' ἐστὶν etc., wie mit verdoppeltem τελεία 1129 b, 31 zu lesen ist, vergl. die ähnliche Wendung bei Cic. Tuscul. I, 45: nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere), und dieses wieder darum, weil, wer sie besitzt, die Tugend auch in Bezug auf den Andern und nicht bloss in Bezug auf sich selbst zu üben vermag. Die Gerechtigkeit aber, sofern sie eine einzelne Tugend neben anderen Tugenden ist, geht auf das ἴσον und ἄνισον, und zerfällt wiederum in zwei Arten (εἴδη), wovon die eine bei den A u s t h e i l u n g e n (ἐν ταῖς διανομαῖς) von Ehren oder von Besitzthümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als A u s g l e i c h u n g im Verkehr (ἐν τοῖς συναλλάγμασιν) zur Anwendung kommt. Die A u s g l e i c h u n g e n sind theils freiwillige, theils unfreiwillige; auf die ersteren geht die Gerechtigkeit bei V e r t r ä g e n, auf die andern die S t r a f g e r e c h t i g k e i t. Die a u s t h e i l e n d e Gerechtigkeit (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον oder τὸ διανεμητικὸν δίκαιον) beruht auf einer g e o m e t r i s c h e n Proportion: wie sich die betreffenden Personen mit ihrem Werthe (ἀξία) zu einander verhalten, so muss auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuertheilt wird ($A : B = \alpha : \beta$, wo $B = \varepsilon \,.\, A$ und $\beta = \varepsilon \,.\, \alpha$ ist). Die a u s g l e i c h e n d e Gerechtigkeit (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον oder τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις) ist zwar gleichfalls ein ἴσον, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer a r i t h m e t i s c h e n Proportion, weil der Werth der Personen dabei nicht in Betracht kommt, sondern nur der erlangte Vortheil und erlittene Nachtheil; die a u s g l e i c h e n d e Gerechtigkeit hebt die Differenz zwischen dem ursprünglichen Besitz und dem verminderten (oder vermehrten), worin derselbe durch den Verlust (oder Gewinn) übergeht, durch einen gleich grossen Gewinn (oder Verlust) wieder auf, welcher letztere denselben um eben so vieles vermehren (oder vermindern) würde, wie jener ihn vermindert (oder vermehrt), der so wiederhergestellte gleiche (unveränderte oder unvermehrte) Besitzstand aber ist das Mittlere

zwischen dem Kleineren und Grösseren nach arithmetischer Proportion ($\alpha - \gamma : \alpha = \alpha : \alpha + \gamma$). Zu der aristotelischen Lehre vergl. Platon Leges VI, p. 757, wo in dem geometrisch Proportionalen das politisch Gerechte erkannt, das Gleiche nach der arithmetischen Proportion aber als politisches Princip verworfen wird; eben diesem arithmetisch Gleichen vindicirt Aristoteles eine berechtigte Stelle im Verkehr. (Auf diese Beziehung macht Trendelenburg aufmerksam, das Ebenmaass etc. S. 17.)

Das Billige (τὸ ἐπιεικές) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloss Gesetzliches, sondern ein ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου, und zwar ein ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. Die gesetzliche Bestimmung muss allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne aber entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nützliche fordern würde.

Die dianoëtischen Tugenden theilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Functionen: Betrachtungen des Nothwendigen, und dessen, was Veränderung (durch unser Thun) zulässt, wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (τὸ ἐπιστημονικόν), die andere durch das Vermögen der Ueberlegung (τὸ λογιστικόν) geübt wird, in zwei Classen ein: die einen sind die besten oder löblichen ἕξεις des ἐπιστημονικόν, die andern die des λογιστικόν. Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Bilden gerichteten διάνοια die mit der richtigen Ausführung homologe Wahrheit, s. oben S. 220. Die besten ἕξεις oder Tugenden eines jeden Vermögens sind daher diejenigen, durch welche zumeist die Wahrheit erfasst wird. Diese sind:

A. In Bezug auf das, was sich anders verhalten kann: τέχνη und φρόνησις, jene auf das ποιεῖν, diese auf das πράττειν gerichtet. Das πράττειν (Handeln) hat seinen Zweck in sich, das ποιεῖν (Bilden, Gestalten) aber geht auf ein von der ἐνέργεια selbst verschiedenes ἔργον, welches das Object der Thätigkeit ist. Eth. Nic. I, 1: διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. Ebd. VI, 5: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. Eben darum haben die von den Künsten hervorgebrachten Werke ihren Werth in sich, die Werke der Tugend aber in der Gesinnung (Eth. Nic. II, 4; VI, 12). Die τέχνη ist ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική (VI, 4), die φρόνησις aber ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά (VI, 5), sie ist der ὀρθὸς λόγος, welcher die richtige Mitte beim Handeln bestimmt, und mit dem allein die ethische Tugend möglich ist; in ihr vollendet sich der νοῦς πρακτικός (VI, 13, die eigentliche Aufgabe des VI. B. der nikomachischen Ethik, in welchem über die dianoëtischen Tugenden gehandelt wird, ist es, zu bestimmen, τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος, Cap. 1).

B. In Bezug auf das, was keine Veränderung durch uns zulässt: ἐπιστήμη und νοῦς, dieser auf die Principien, jene auf das aus den Principien Erweisbare gerichtet. Die ἐπιστήμη ist ἕξις ἀποδεικτική (VI, 3), der νοῦς geht auf die ἀρχὴ oder die ἀρχαὶ τοῦ ἐπιστητοῦ (VI, 6). Die erstere würde also das deductive Verfahren besonders im Auge haben, der letztere hätte es wenigstens zum Theil mit dem inductiven zu thun, um die Principien zu gewinnen.

Bei den dianoëtischen Tugenden kommt ferner noch der Begriff der σοφία in Betracht. Sie ist ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει, fasst also die Thätigkeit dieser beiden dianoëtischen Tugenden in Bezug auf das von Natur Würdigste zusammen (VI, 7). Der Weise ist an sich weise, nicht in irgend einem Theile des Wissensgebietes (ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, οὐδ' ἄλλο τι σοφός). Deshalb muss das

Object der Weisheit, dieses Würdigste, allgemeiner Natur sein, von allen übrigen Wissenschaften vorausgesetzt werden. Vergleichen wir die Metaphysik damit, so muss dies das an sich Seiende sein, und so ist es wohl richtig (nach J. Walter, L. v. d. prakt. Vern., S. 335 ff.), unter der *σοφία*, als dianoëtischer Tugend, die *πρώτη σοφία*, d. h. die Metaphysik oder Theologie zu verstehen. Aristoteles weist den gewöhnlichen Sprachgebrauch, wonach man unter Weisheit die Vollendung in irgend einer Fertigkeit versteht (*Φειδίας λιθουργὸς σοφὸς καὶ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός*), bei seiner Bestimmung der *σοφία* im VI. B. der Ethik von der Hand. Diese gewöhnliche *σοφία* ist dann die *ἀρετὴ τέχνης*, ohne dass dadurch, wenn von einer *ἀρετὴ τέχνης* die Rede ist, der *τέχνη* selbst der Charakter einer dianoëtischen Tugend genommen werden soll.

Zur *φρόνησις* gehören: die *εὐβουλία*, welche zu dem durch die *φρόνησις* bestimmten Ziele die richtigen Mittel findet (VI, 10), und die *σύνεσις*, deren Wesen in dem richtigen Urtheil über dasjenige liegt, worüber die *φρόνησις* die praktischen Vorschriften ertheilt; die *σύνεσις* ist *κριτική*, die *φρόνησις ἐπιτακτική* (VI, 11); die richtige *κρίσις* ist die Function des *εὐγνώμων* oder die *γνώμη* (VI, 11).

Die *ἐγκράτεια* (von der im VII. Buche der nikom. Ethik gehandelt wird) ist die sittliche Stärke oder Selbstbeherrschung; wo sie fehlt, findet zwischen Einsicht und Handeln jene Discrepanz statt, welche unmöglich sein würde, wenn (wie Sokrates annahm) das Wissen eine absolute Macht über den Willen besässe. Die Selbstbeherrschung findet statt in Bezug auf Lust und Schmerz, in dem letzteren Betracht ist sie die *καρτερία*.

Das theoretische Leben gewährt aus den verschiedensten Gründen die grösste Glückseligkeit, namentlich weil bei ihm das dem Menschen Eigenthümliche sich am meisten bethätigt (Eth. Nic. X, 7: *τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος. εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος*).

Die Freundschaft (*φιλία*) ist eine dreifache, je nachdem sie auf das *ἡδύ*, *χρήσιμον* oder *ἀγαθόν* sich gründet. Die letzte ist die edelste und beständigste (Eth. Nic. VIII und IX). Die Liebe zur Wahrheit steht der zur Person des Freundes noch voran (Eth. N. I, 4, 1096 a, 16; vgl. Plat. Rep. X, 595 b, c).

Die natürliche Gemeinschaft, welcher der Einzelne zunächst angehört, ist die Familie. Das Hauswesen umfasst, wenn es vollständig ist, die Ehegatten, die Kinder und die Sclaven. Ueber die Sclaven soll der Hausherr *δεσποτικῶς* herrschen (jedoch mit Milde, so dass auch in dem Diener noch der Mensch geachtet werde), über Weib und Kinder aber als über Freie, und zwar über jenes *πολιτικῶς*, d. h. nach der Weise der *ἄρχοντες* im Freistaate, und über die Kinder *βασιλικῶς*, d. h. *κατὰ φιλίαν καὶ κατὰ πρεσβείαν* (Polit. I, c. 4). Dass es Sclaven *φύσει* gebe und nicht nur *νόμῳ*, sucht Aristoteles aus der Verschiedenheit der natürlichen Anlage zu beweisen. Die Barbaren sind die von der Natur geschaffenen Sclaven der Hellenen. Weiber- und Gütergemeinschaft ist verwerflich. Es ziemt sich, mehr um die Menschen und ihre Tugend Sorge zu tragen, als um den Erwerb (Pol. I, 5).

Der Charakter des Familienlebens ist wesentlich durch den der Staatsverfassung bedingt. *Ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν* (Pol. I, 2). Der Staat ist die umfassendste menschliche Gemeinschaft; aber diese Gemeinschaft soll nicht eine blosse unterschiedslose Einheit sein, sondern ein gegliedertes Ganzes (Pol. II, 1 ff.). Sein Zweck liegt in dem *εὖ ζῆν*, d. h. in dem sittlich guten Leben und in der auf Tugend begründeten Glückseligkeit (Pol. VII, 8). Der Zweck des Staates ist ein höherer, als sein zeitlicher Entstehungsgrund. Pol. I, 2: *ἡ πόλις . . . γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.*

Da die höchste Tugend die theoretische ist, so folgt, dass nicht in die Bildung zu kriegerischer Tüchtigkeit die oberste Aufgabe zu setzen sei, sondern in die Bildung zum rechten Gebrauche des Friedens.

Die Staatsverfassungen stellt Aristoteles (wie er selbst Pol. IV, 2 andeutet) in dieselbe Rangordnung, wie der Verfasser des Politicus (p. 302 f.), der von ihm als *τὶς τῶν πρότερον* (Einer, der vor Aristoteles über das gleiche Thema gehandelt hat, womit, wie wir annehmen müssen, Platon, nicht nur ein Platoniker gemeint ist) bezeichnet wird, jedoch nach einem andern Kriterium, nämlich nicht nach der Gesetzestreue oder Ungesetzlichkeit, sondern nach der Richtung der Herrscher auf das *κοινὸν συμφέρον* oder das *ἴδιον*. Polit. III, 7: *ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις.* Die Namen der sechs hierauf beruhenden Formen sind: *βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία, τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία.* Die Herrschaft der Gesammtheit der Staatsbürger beruht auf dem Princip, dass den Freien als solchen die Herrschaft gebühre; die Herrschaft Weniger oder eines Einzelnen ist entweder durch den Reichthum oder durch die Bildung oder durch beides zumal bedingt. Für jeden einzelnen Staat ist die den gegebenen Verhältnissen entsprechende Verfassung, *ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη*, zu suchen. Je nachdem der Einzelne oder eine Classe auf das Wohl des Ganzen einwirkt, muss ihnen auch Einfluss auf die Lenkung des Staats eingeräumt werden. Die absolut beste Verfassung ist die Aristokratie der intellectuell und sittlich Tüchtigsten und, falls es einen über alle Andern Hervorragenden giebt, die Herrschaft dieses Einen. Dieser wäre dann wie ein Gott unter den Menschen, und für ihn gäbe es nicht einmal ein Gesetz, da er selbst Gesetz wäre (Polit. III, 13).

Nur das tapfere Volk ist der Freiheit fähig, nur das gebildete der umfassenden und dauernden Staatsverbindung; nur die Vereinigung von Muth und Bildung, wodurch sich, wie Aristoteles im Anschluss an Platon (s. o. S. 168) lehrt, die Hellenen vor den im Norden und vor den im Süden und Osten wohnenden Völkern auszeichnen, macht grosse und doch freie Staaten möglich und berechtigt zur Herrschaft über tiefer Stehende (Pol. VII, 7).

Mit der Verfassung müssen die Gesetze im Einklang sein (Pol. III, 11).

Am meisten muss der Gesetzgeber für die Erziehung der Jugend Sorge tragen (Pol. VIII, 1 ff.). Der oberste Zweck aller Bildungsmittel liegt in der Tugend. Auch solches, was zu äusseren Zwecken nützlich ist, darf und soll insoweit Unterrichtsobject werden, als es den Lernenden nicht banausisch (d. h. dem äussern Gewinn als einem Selbstzweck nachstrebend) werden lässt. Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst sind die allgemeinen elementaren Bildungsmittel.

Die Kunst (*τέχνη*) im weiteren Sinne (die durch Kenntniss der Regeln bedingte Fertigkeit des Gestaltens) hat theils die Aufgabe, dasjenige zu vollenden, was die Natur unvollendet lassen muss, theils die Aufgabe, nachzuahmen (Phys. II, 8: *ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*). Den Menschen hat die Natur nackt und waffenlos gelassen, ihm aber die Fähigkeit verliehen, die meisten Kunstfertigkeiten zu erlangen, und ihm die Hand als Werkzeug der Werkzeuge gegeben (de part. an. IV, 10). Die nützlichen Künste dienen dem praktischen Leben. Die nachahmende Kunst dient der edlen Ergötzung (*διαγωγή*) und der Erholung (*ἄνεσις, τῆς συντονίας ἀνάπαυσις*) mittelst einer unschädlichen (und in anderm Betracht positiv werthvollen) Anregung bestimmter Gefühle und ihrer *κάθαρσις*, d. h. ihres Ablaufs, wodurch sie zeitweilig aufgehoben, gleichsam aus der Seele entfernt werden (Pol. VIII, 7). Die *κάθαρσις* ist nicht eine Reinigung der Affecte von Unlauterkeit, sondern das zeitweilige Wegschaffen oder Austilgen

der Affecte selbst (wie nach Pol. II, 1267 a, 5—7 Befriedigung vom Affect „heilt"). Dem kunstgemässen Abschluss des Dargestellten entspricht der naturgemässe Ablauf der in dem empfänglichen Zuschauer und Hörer angeregten Gefühle. In den Dienst der sittlichen Bildung (*παιδεία, μάθησις*) können solche Kunstwerke treten, die das, was schöner oder edler als das Gewöhnliche ist, nachbilden, insbesondere gewisse Arten der Musik und Malerei (aber ohne Zweifel auch der Dichtkunst). Alle künstlerische Nachbildung (*μίμησις*) geht (nach Poët. 9: *ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει*, die Geschichte *τὰ γενόμενα λέγει*, die Poesie *οἷα ἂν γένοιτο*) nicht sowohl auf die einzelnen, mit mancherlei Zufälligem behafteten Objecte, als vielmehr auf deren Wesen und Gesetz und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so dass Idealisirung des jedesmaligen Objectes in seinem eigenen Charakter eine künstlerische Aufgabe ist; durch die gute Lösung derselben wird das Kunstwerk selbst etwas Schönes, auch wenn das nachgebildete reale Object nicht (wie bei der Tragödie) schöner und edler als das Gewöhnliche, sondern nur diesem gleich oder (wie bei der Komödie) geringer als dieses ist. Schön ist das Gute, wenn es als solches zugleich angenehm ist (Rhet. I, 9, 1366 a, 34). Die Schönheit besteht in Grösse und Ordnung (Poët. c. 7, 1450 b, 37).

Die aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poët. c. 6): *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (nämlich in Dialog und Chorgesang), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν**). Der ernste, sittlich würdige Gehalt der Tragödie wird durch die Bestimmung: *σπουδαία πρᾶξις*, die hedonische Form durch: *ἡδυσμένῳ λόγῳ*, die kathartische Wirkung durch die letzten Worte der Definition gefordert: durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affecte leben diese selbst sich aus, und wird zugleich der Drang, solche Affecte (d. h. Furcht- und Mitleidempfindungen überhaupt) zu hegen, befriedigt und gestillt**). Das *παρασκευάζειν*

*) Dass in die Tragödie unter anderm *οἰκτραὶ ῥήσεις* und auch *φοβεραὶ καὶ ἀπειλητικαί* eingehen müssen, sagt schon Platon Phädr. p. 268, wo der Zusatz *ἀπειλητικαί* deutlich zeigt, dass wenigstens Platon nicht an die Furcht des Zuschauers für sich, auf welche Lessing irrigerweise den *φόβος* bei Aristoteles deutet, gedacht haben kann. Cf. Ar. Poët. 11, p. 1452 a, 38; 13, p. 1453 a, 4.

**) Die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* ist, wie namentlich J. Bernays nachgewiesen hat, nicht eine Reinigung der Affecte, sondern eine (zeitweilige) Befreiung des mit den Affecten Behafteten von denselben; jedoch möchte sie nicht (wie Bernays will) als eine erleichternde Entladung bleibender Gefühlsdispositionen (der Furchtsamkeit, Mitleidigkeit etc.), auch nicht mit Heinr. Weil (der *τῶν τοιούτων παθημάτων* als genit. subiectivus nimmt und als Object den Menschen denkt) als eine blosse Befreiung von dem Missbehagen, das sich an die Entbehrung der Emotionen knüpft, sondern vielmehr (wie von Ueberweg in seinem kritischen Bericht in Fichtes Zeitschr. Bd. 36, 1860 und in der Abh. über die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst ebd. Bd. 50, 1867, und auch auf Grund specieller Vergleichung des medicinischen Gebrauchs des Terminus von A. Döring im Philol. Bd. XXI, 1864, und Bd. XXVII, 1870, sowie in dessen Kunstlehre des Aristoteles S. 319 ff. nachgewiesen wird) als eine zeitweilige Wegschaffung, Ausscheidung, Aufhebung der jedesmaligen Affecte (der Furcht, des Mitleids etc.) selbst zu deuten sein. Bei Platon ist Phädon p. 69 c *κάθαρσις τῶν ἡδονῶν* Austilgung der Lüste oder Befreiung (der Seele) von den Lüsten; Sophist. p. 231 ist der *καθαρτὴς ἐμποδίων μαθήμασι δοξῶν* ein Befreier von solchen Ansichten, die der Gelangung zu richtiger Einsicht hinderlich sind; bei Arist. selbst liegt die gleiche Construction Hist. anim. VI, 18 (*κάθαρσις καταμηνίων*) vor (welche Stelle Döring Philol. XXI, S. 526 citirt). Vergl. *ἰατρεία τῆς ἐπιθυμίας* Pol. II, 7, 1267 a, 5–7. Gegen die bernayssche Deutung spricht, dass weder der Beweis für den Wortsinn von *κάθαρσις* als „erleichternde Entladung", noch auch von *παθήματα* als Gefühlsdispositionen

πάθη und die κάθαρσις, die Anregung und der naturgemässe Ablauf der Gefühle und die schliessliche Ausgleichung, Beruhigung und Befreiung wird bei dem Zuschauer um so sicherer und vollständiger erreicht, je mehr das Kunstwerk auch in

---

für wirklich erbracht gelten kann (dass πάθημα die letztere Bedeutung, die Bernays a. a. O. Anm. 9, S. 194—196 annimmt, nicht habe, zeigt Bonitz im 5. Hefte seiner Arist. Studien, Wien 1867, auch Döring Philol. XXVII), und dass nach Pol. VIII, 7, p. 1342 a, 1 ff. eben das πάθος, welches eine κίνησις ist, von der κάθαρσις betroffen wird. An die Stelle der (von Platon beabsichtigten) dauernden Befreiung vom Affect durch Ertödtung desselben setzt Aristoteles die zeitweilige Befreiung von demselben durch die (künstlerische) Anregung und den Ablauf selbst. Bei dem Hören der Musik, dem Anschauen der Darstellung einer Tragödie etc. werden zunächst eben diejenigen Affecte durch den Ablauf selbst wieder gestillt und gleichsam aus uns heraus geschafft (καθαίρεται), welche das Kunstwerk in uns erregt hat, aber dieselbe κάθαρσις betrifft mittelbar auch alle gleichartigen, unter denselben Begriff fallenden Affecte, die (potentiell) in uns liegen; diese werden von dem durch das Kunstwerk erregten Gefühl gleichsam bewältigt und mit diesem zugleich werden dann auch sie aufgehoben oder ausgetilgt, nämlich zeitweilig, bis allmählich sich neues Bedürfniss ansammelt, das aufs Neue Anregung und Ablauf verlangt. Derselbe Doppelvorgang findet bei der κάθαρσις im eigentlichen medicinischen Sinne statt, wovon der Vergleich entnommen ist; Problem. A, 42, p. 864 a, 32—34 heisst es von purgirenden Medicamenten: κρατήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις. Vergl. Plat. Leg. 790 e. Platon zieht hier nur das Bewältigen der innern Erregtheit durch die äussere Anregung in Betracht; Aristoteles findet in dem Bewältigen nur die Vorbedingung der κάθαρσις, das Wesen derselben aber in der Aufhebung oder Ausscheidung des Bewältigenden zusammen mit dem Bewältigten. Die Aufhebung des natürlichen oder künstlich hervorgelockten Affects, zumal des Unlustaffects, ist Wiederherstellung der Gemüthsruhe als des normalen Zustandes. Die Affecte sind nicht moralisch abnorm, wie später die Stoiker lehrten, aber doch für höhere Functionen ein ἐμποδίζον, dessen ἐκβολή die κάθαρσις ist. Arist. Probl. A, 42; cf. Soph. 230 c. Eine Befreiung des Denkens von Störung mittelst maassvoller Befriedigung der ἐπιθυμία kennt auch Platon, Rep. IX, 572 a (die ἀφοσίωσις der Affecte bei Neuplatonikern). Es handelt sich dabei nicht um dauernde Austilgung der πάθη überhaupt, um Erzeugung von Apathie oder auch nur Metriopathie, auch nicht um (qualitative) Besserung (Läuterung), sondern um die jedesmalige Befriedigung eines regelmässig wiederkehrenden Gemüthsbedürfnisses, welches an sich durchaus normal ist, bei längerer Andauer aber anderen Functionen, insbesondere der μάθησις, hinderlich werden würde, weshalb es (und zwar nach Aristoteles eben durch die rechte und maassvolle Befriedigung selbst) aufgehoben und die Seele von ihm befreit oder gleichsam gereinigt werden muss. Dieses Bedürfniss fehlt bei Niemandem ganz, auch bei denen nicht, in welchen es zu schwach ist; seine Natur aber lässt sich am deutlichsten da erkennen, wo es in abnormer Stärke auftritt (wie bei den Enthusiasten), weshalb Aristoteles bei der Erläuterung des Katharsis-Begriffs Pol. VIII, 7 von diesem Falle ausgeht. (Nach der zeitweiligen Wiederaufhebung des Affectes bleibt die Gefühlsdisposition bestehen, und durch Erinnerung kann das Gefühl wieder auftauchen; aber zur Zeit hat doch die Erregtheit des Gefühls selbst und auch der Drang zur Erregtheit derartiger Gefühle aufgehört, und wir sind frei für andere Functionen. Wäre das Beharren der actuellen Empfindung über das Stück hinaus normal, wie hätten die Griechen es ertragen, nach den Tragödien das Satyrspiel zu schauen? Der naturgemässe Abschluss der Gefühlserregtheit knüpft sich an den kunstgemässen Abschluss des Stücks; dieser involvirt eine Aufhebung des πάθος. Dass ein Oedipus es nicht leicht nimmt mit dem sittlich Verletzenden in dem, was er, obschon unwissentlich, gethan hat, dass er so edel und stark empfindet, um sich die härteste Busse freiwillig aufzuerlegen, diese Kraft seiner Gesinnung setzt, während sie das tiefste Mitleid motivirt, doch zugleich auch dem Mitleid seine Schranke, so dass wir uns von ihm wieder befreit finden mit dem Schluss des Stückes. Auch dem Drang zum γέλως über das Niedere ist vermöge des Verlaufs der Komödie sein Recht geworden; die „Unschädlichkeit" des Niederen und Verzerrten, sein Nichtheranreichen an den Kern unseres Wesens setzt, indem dadurch die Heiterkeit beim Anschauen möglich wird, doch auch dieser Stimmung ihre Grenze; sie findet ihr naturgemässes Ende mit dem kunstmässigen Abschluss des

sich selbst vollendet ist oder den objectiven, auf die Natur des Darzustellenden gegründeten Normen entspricht. Seinem Inhalt nach hat das durch die Tragödie erweckte Gefühl, obschon es ein Unlustgefühl ist, doch auch als Mitgefühl mit dem Edlen etwas Erhebendes und Erfreuendes; diesen gemischten Charakter desselben bezeichnet Aristoteles nicht ausdrücklich in den uns erhaltenen Theilen der

---

Stücks. In diesem Sinne dürfen wir uns wohl den aristotelischen Gedankengang ergänzen. Vielleicht hat jedoch Aristoteles das eigentlich Aesthetische, den Abschluss der durch das Kunstwerk erregten Gefühle selbst, mit der heilsamen Nebenwirkung, der Befreiung von dem Drang, derartige Gefühle zu hegen, zu unmittelbar zusammengefasst.) In der Definition der Tragödie legt Aristoteles auf die schliessliche Befreiung das Hauptgewicht; in der Ableitung von Vorschriften tritt die Anregung selbst in den Vordergrund.

An die Katharsis des Gefühls knüpft sich mit Nothwendigkeit eine Lust (*κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*), mag der Inhalt des Gefühls ein an sich erfreulicher oder trauererregender sein (vergl. häufige Aussprüche von Dichtern über die Erleichterung, die in der Aeusserung des Gefühls liegt, wie Goethes Wort von dem Götterwerth der Töne und Thränen, über die Befreiung von Stimmungen durch Production des Kunstwerks, ferner der *ἵμερος γόοιο* bei Homer, Aesch. Choëph. parod. str. *α'* 5: *δι' αἰῶνος δ' ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ*, Schillers Verse: „des Beifalls lang gehemmte Lust befreit jetzt aller Hörer Brust" etc.), auch schon bei blosser Sympathie, weshalb auch die Tragödie mit Lust angeschaut wird. Die Kunst will nicht actuell vorhandene Affecte (des gemeinen Lebens) umbilden, sondern die in dem unerregten, aber auf Erregung gespannten Publicum liegende Potenz zu Affecten anregen und diese Affecte zum Ablauf bringen. An sich ist die Katharsis gegen den edleren oder unedleren Charakter der Affecte indifferent; aber wie der Rohere nach roherer, so begehrt der Gebildete nach edlerer Anregung. Arist. Pol. VIII, 7: *ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον.* Aristoteles will, dass dem Bedürfniss beider Classen des Publicums genügt werde. Als blosses der Erholung (*ἄνεσις* oder *ἀνάπαυσις*) dienendes Spiel ist jene Anregung der Affecte *παιδιά*, als edle Unterhaltung aber ist der Kunstgenuss *διαγωγή*. Die *διαγωγή* setzt die geistige Bildung schon voraus. Werke edler Kunst aber, die den Rohen kalt lassen, dem Gebildeten den reinsten Genuss gewähren, können auch dazu verwendet werden, den noch zu Bildenden in seiner Bildung zu fördern, indem sie ihn gewöhnen, sich auf die rechte Weise zu freuen und zu trauern (*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ὀρθῶς* oder *οἷς δεῖ*) und so sein Gemüth veredeln. Diese Wirkung kann nicht jede Kunst, sondern nur die idealisirende (das Bessere, Schönere nachbildende) üben, und nicht auf Jeden, sondern nur auf den Bildungsfähigen, also vorzugsweise auf die Jugend. Aristoteles bezeichnet diese Wirkung (die er freilich nicht sowohl der die Affecte selbst lebhafter anregenden, als vielmehr, wenigstens vorzugsweise, der ruhigeren, charakterzeichnenden Darstellung zuzuschreiben scheint) als die ethische (*πρὸς ἀρετὴν παιδεία μάθησις*). Er will insbesondere gewisse Arten der Musik zu diesem Behufe verwendet sehen. Die Tragödie trägt (gleich dem Epos) ihrem Begriffe nach (als *μίμησις πράξεως σπουδαίας*) jenen edlen, würdigen Charakter, der die durch sie bewirkte *κάθαρσις* zur *διαγωγή* dienen lässt; eben dieser Charakter befähigt dieselbe, auch sittlich bildend zu wirken. Doch hat Aristoteles wenigstens nicht ausdrücklich die Tragödie auch als Bildungsmittel für die Jugend betrachtet, sondern scheint bei ihr vielmehr ein im Allgemeinen schon genügend vorgebildetes (wenn gleich nicht ganz von Schwächen freies) Publicum vorauszusetzen, dem sie zur *διαγωγή* diene; wegen der Relativität des Maasses der Bildung aber ist wohl auch eine ethisch fördernde Wirkung nicht schlechthin ausgeschlossen. Arist. Polit. VIII, 7, 1341 b, 36: *φαμὲν δὲ οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν, ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν, καὶ καθάρσεως, — τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* Ib. 1342 a, 8: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως (ὅλως τοὺς?) παθητικούς, τοὺς δὲ ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ καὶ πᾶσι γίνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.* Ib. 6, 1341 a, 21: *οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον, ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.*

Poëtik, wohl aber in der Rhetorik (I, 11, 1370 b, 24—28), indem er in den Klagegesängen neben der Trauer die Lust der Erinnerung und gleichsam der Vergegenwärtigung dessen findet, was Jener gethan habe, und was für ein Mann er gewesen sei.

Der Politik untergeordnet ist die **Rhetorik** oder die *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Rhet. I, 2). Nicht sowohl das *πείθειν* selbst als vielmehr das *ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον* ist das Werk der Rhetorik. Es geht nicht an, durch wissenschaftliche Beweise die Menge zu überzeugen; es muss argumentirt werden auf Grund des Allen Zugänglichen (der *κοινά*). Die rhetorische Kunst muss zwar das einander Entgegengesetzte beides glaubhaft zu machen wissen; aber die Absicht (*προαίρεσις*) des Redners soll auf das Wahre und auf die bessere Sache gerichtet sein: wir sollen von der Fähigkeit, die an sich eine doppelseitige Ausbildung und Anwendung zulässt, nur im guten Sinne Gebrauch machen. Die Möglichkeit, missbraucht zu werden, theilt die Rhetorik mit allem Guten, mit Ausnahme der Tugend; dies aber hebt nicht ihre Nützlichkeit auf (Rhet. I, 1). Drei Gattungen der Rede giebt es, die berathende, die gerichtliche und die epideiktische, welche letztere es mit Lob und Tadel zu thun hat (*ῥητορικῆς γένη τρία, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν*, Rhet. I, 3).

§ 51. Die **Schüler des Aristoteles** in den nächsten zwei bis drei Jahrhunderten nach seinem Tode, namentlich **Theophrast** von Lesbos, **Eudemus** von Rhodus, **Aristoxenus** der Musiker, **Dikäarch**, Klearchus aus Soli, ferner **Straton** der Physiker, Lykon, Ariston, Hieronymus, Kritolaus, Diodorus, Staseas und Kratippus (welchen Letzteren zu Athen noch Ciceros Sohn Marcus gehört hat), wenden sich überwiegend von der metaphysischen Speculation ab und theils rein gelehrten Studien, sowohl naturwissenschaftlichen, als geschichtlichen, theils einer mehr populären Behandlung der Ethik zu, unter mancherlei Umbildungen der aristotelischen Lehre meist im naturalistischen Sinne.

Die späteren Peripatetiker gehen wiederum mehr auf die eigenen Anschauungen des Aristoteles zurück und erwerben sich grossentheils besonders als Ausleger seiner Schriften Verdienste. Die namhaftesten Interpreten sind: **Andronikus von Rhodus**, der Ordner der aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (der zur Zeit Cäsars lebte), Nikolaus von Damaskus (der unter Augustus und Tiberius in Rom lehrte), Alexander von Aegae (ein Lehrer des Nero), Aspasius und Adrastus aus Aphrodisias (um 120 nach Chr.), **Alexander von Aphrodisias** (um 200 nach Chr.), der *κατ' ἐξοχήν* der Exeget genannt zu werden pflegt; von den noch Späteren (aus der Schule der Neuplatoniker) Porphyrius (im dritten Jahrhundert), Themistius (im vierten Jahrhundert), Philoponus und Simplicius (im sechsten Jahrhundert nach Chr.).

Ueb. d. Peripatet. s. R. **Nicolai**, Griech. Lit.-Gesch., 2. Aufl., Magdeb. 1876, II, 1, S. 254—275. Wilh. Lyng, d. peripat. Sch., in: Philos. Studien, Christiania 1878, S. 1—8. A. Trendelenburg, über die Darst. der peripat. Ethik bei Stobäus, S. 155

bis 158 in: Monatsber. der Berliner Akad. der Wiss., Februarheft 1858. H. Meurer, Peripateticorum philos. mor. secundum Stobaeum enarratur, Weimar 1859. E. Zeller, üb. d. Benutzung d. aristotelisch. Metaphys. in d. Schriften der älter. Peripatetiker (aus d. Abhandl. der Akad. d. W.), Berl. 1877. Vgl. Meineke in Mützells Zeitschr. f. d. G.-W., 1859, S. 563 f.

Ein Verzeichniss der Schriften des Theophrast findet sich bei Diog. L. V, 42 bis 50. Auf uns gekommen sind zwei botanische Schriften, *π. φυτῶν ἱστορίας* und *π. φυτῶν αἰτίων*, einige kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen, die *ἠθικοὶ χαρακτῆρες*, wahrscheinlich ein Auszug aus einem seiner ethischen Werke, ein Theil der Metaphysik (metaphysische Aporien) und viele Fragmente. Die erhaltenen Schriften sind mit denen des Arist. Venetiis 1495—98 zuerst edirt worden. Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. Gottlob Schneider, Leipz. 1818—21; ed. Frid. Wimmer, Bresl. 1842, Leipz. 1854, Paris 1866. Die Metaphysik besonders herausgeg. in der Ausg. der aristotel. Metaph. v. Brandis. Th. charact. ed. Dübner, Par. 1842; ed. Foss, Leipzig 1858; ed. Eug. Petersen, Leipz. 1859; Th. charact. et Philodemi de vitiis l. X, ed. J. L. Ussing, Havniae 1868. Ueber die Schriften des Theophrast handelt Herm. Usener, Analecta Theophrastea, diss. Bonnensis, Lips. 1858, und Rh. Mus. XVI, S. 259 ff. und 470 ff.; über seine Phytologie Kurt Sprengel und E. Meyer in ihren Darstellungen der Gesch. der Botanik, vergl. O. Kirchner, de Theophrasti Eresii libris phytologicis, part. I, Vratisl. 1874; ders., die botanisch. Schriften des Th. v. Er., Lpz. 1875; über seine Psychologie Philippson, in: *ὕλη ἀνθρωπίνη*, 2. Bd., Berl. 1831; über seine Gotteslehre Krische, Forschungen I, S. 339—349; über seine Darstellung menschlicher Charaktere u. A. Carl Zell, de The. char. indole, Freiburg im Br., 1823—25; Pinzger, Ratibor 1833—39; H. E. Foss, Halle und Altenburg, Pr., 1834, 36, 61; Fr. Hanow, diss. Bonn., Leipz. 1858; Leop. Schmidt, commentat. de *εἴρωνος* notione ap. Aristonem et Theophrast., ind. lect. Marb. 1873. Ueber sonstige Schriften und Lehren Theophrasts Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgesch., mit krit. und erkl. Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866. G. Heylbut, de Th. libris *περὶ φιλίας*, I.-D., Bonn 1876. E. Zeller, der Streit Theophrasts geg. Zenon üb. d. Ewigkeit d. Welt, in: Hermes, Bd. 11, 1876, S. 422—429; ders., d. pseudophilon. Bericht üb. Theophr., in: Hermes, Bd. 15, 1880, S. 137—146. J. Böhme, de Theophrasteis quae feruntur *π. σημείων* excerptis, diss. Hal., Hamb. 1884.

Ueber Eudemus handelt A. Th. H. Fritzsche, de Eud. Rhodii philosophi peripatetici vita et scriptis, in seiner Ausgabe der Eud. Ethik, Regensburg 1851. Die Fragmente des Eudemus hat Spengel edirt: Eudemi Rhodii peripatetici fragmenta quae supersunt, Berol. 1866; ed. II. ib. 1870. Auch bei Mullach, III, finden sich die Fragmente des Eudemus u. Aristokles.

Fragmente aus den Schriften mehrerer Peripatetiker (Aristoxenus, Dikäarch, Phanias, Klearch, Demetrius, Straton u. A.) hat Carl Müller in: Fragmenta historicorum Graec., vol. II, Par. 1848 zusammengestellt.

Aristoxenus' Grundzüge der Rhythmik, gr. u. d. hrsg. von Heinr. Feussner, Hanau 1840; Elem. rhythm. fragm. ed. J. Bartels (diss.), Bonnae 1854. *Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα*, gr. u. deutsch, mit einem Anhang, rhythm. Fragm. des A. enthaltend, von Paul Marquardt, Berl. 1868. A. übersetzt u. erläutert v. R. Westphal, Lpz. 1883. Ueber ihn handeln: W. L. Mahne, Amst. 1793, Hirsch, Ar. u. s. Grundzüge der Rhythmik, G.-Pr., Thorn 1859. Paul Marquard, de Ar. Tarentini elementis harmonicis, diss. inaug., Bonn 1863. Carl von Jan, in: Philol., Bd. 29, 1869, S. 300 bis 318; vgl. G.-Pr., Landsberg a. d. W. 1870. Bernh. Brill, Ar.' rhythm. u. metr. Messungen, m. ein. Vorw. v. K. Lehrs, Leipz. 1870.

Dicaearchi quae supersunt ed. Max. Fuhr, Darmst. 1841. Ueber Dikäarch handeln Aug. Buttmann, Berol. 1832, F. Osann, in: Beitr. zur griech. u. röm. Literaturgesch., Bd. II, Kassel 1839, A. F. Näke in: Opusc. philol. I, Bonn 1842, Mich. Kutorga in: Mélanges gr.-rom. de l'Acad. de St. Pétersb. I, 1850, Franz Schmidt, de Heraclidae Pontici et Dic. Messenii dialogis deperditis, diss. inaug. phil., Bresl. 1867.

Ueber den Dichter Theodektes, einen Schüler und Freund des Aristoteles handelt C. E. T. Märcker, de Theodectis vita et scriptis, Breslau 1835 (vgl. Welcker, die gr. Tragödien, III, S. 1070 ff.).

Ueber Klearchus handeln J. Bapt. Verraert, diss. inaug., Gandavi 1828; Maxim. Weber, de Clearchi Sol. vita et opp., d. in., Vratisl. 1880.

Ueber Phanias aus Eresus handeln: Aug. Voisin, diss. inaug., Gandavi 1824. J. F. Ebert, in dessen Diss. Siculae, Königsberg 1825, S. 76—90. A. Boeckh in: Corp. inscr. Graec., vol. II, Berol. 1843, p. 304 f.

Ueber Demetrius den Phalereer existiren Abhandlungen von H. Dohrn, Kiel 1825, Th. Herwig, Rinteln 1850, Chr. Ostermann, Hersfeld 1847 und Fulda 1857; vgl. Grauert, hist. u. philol. Analekten I, S. 310 ff.

Ueber Straton von Lampsakus handelt C. Nauwerck, Berolini 1836; vgl. Krische, Forschungen I, S. 349—358.

Ueber Lykon handelt Creuzer in: Wiener Jahrb. 1833, Bd. 61, S. 209 f.

Ueber Ariston von Keos handeln J. G. Hubmann in: Jahns Jahrb., 3. Supplementbd., 1834, S. 102 ff. Ritschl in: Rhein. Mus., N. F. I, 1842, S. 193 ff. Krische, Forschungen I, S. 405 ff.

Hieronymi Rhodii fragmenta colleg. et adnotavit Ed. Hiller, in: Satura philologa Herm. Sauppio oblata, 1879.

Car. Schuchardt, Andronici Rhodii qui fertur libelli π. παθῶν pars altera de virtutibus et vitiis, diss. Heidelberg., Darmstadt 1883. Xav. Kreuttner, And. qui fertur libelli π. παθῶν pars I de affectibus. — quaestiones ad Stoicorum doctr. de affect. pertinentes adiecit, Hdlb. 1884. Auch bei Mullach, Fr. ph. Gr. III.

Ueber spätere Peripatetiker handeln: Brandis, über die griech. Ausleger des arist. Org., in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1833, S. 273 ff.; Zumpt, über den Bestand der philos. Schulen in Athen, ebend. 1842, S. 96 ff. Ueber Adrastus handelt Martin zu Theon Smyrnaeus, Astronom., Paris 1849, S. 74 ff. E. Hiller, de Adrasti Peripat. in Plat. Tim. commentario, in: Rhein. Mus., N. F. XXVI, 1871, S. 582—89.

Ueber Nicolaus von Damascus handelt C. Müller, hist. gr., III, 343 ff.; Conr. Trieber, qu. Lac. p. I: de Nic. Dam. Laconicis, diss. Gotting., Berol. 1867.

Schriften des Alexander Aphrodisiensis sind schon im dritten Bande der aldinischen Ausg. des Arist., Ven. 1495—98, herausgegeben worden; die Schriften de anima, de fato bei Themistii opera, Venet. 1534; einzelne Schriften öfters, in neuerer Zeit de fato ed. Orelli, Turici 1824; quaest. nat. et mor. ed. L. Spengel, Monachii 1842; comm. in Arist. metaph. ed. H. Bonitz, Berol. 1847; comm. in Ar. π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν ex codd. etc. eruit Ch. Thurot, Paris 1875; in Ar. anal. pr. l. I comment. ed. M. Wallies, Berol. 1883, s. ob. S. 188. J. Freudenthal, die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Methaphys. des A. untersucht u. übersetzt, mit Beiträgen zur Erläuterung des arabisch. Textes von S. Fränkel, in: Abhandl. der Ak. d. Wissensch. zu Berlin, 1885. Ueber Alexander von Aphrodisias handelt Usener, Alex. Aphr. quae feruntur problemat. lib. III et IV, Programm des Joachimsth. Gymn. zu Berlin, 1859. Nourrisson, de la liberté et du hasard, ess. sur Al. d'Aphr., suivi du traité du destin et du libre pouvoir trad. en fr., Paris 1870.

Aristoteles soll (nach Gell. N. A. XIII, 5) kurz vor seinem Tode auf die Frage, wen er der Nachfolge im Lehramte für würdig halte, die sinnbildliche Antwort ertheilt haben, der lesbische und der rhodische Wein seien beide trefflich, aber jener sei wohlschmeckender (ἡδίων ὁ Λέσβιος); er habe so zwischen Eudemus von Rhodus und Theophrast von Lesbos zu Gunsten des Letzteren entschieden. Theophrast stand 35 Jahre lang der Schule vor und soll 85 Jahre alt gestorben sein (Diog. L. V, 36; 40; 58), so dass seine Geburt in 373 oder 372 v. Chr., sein Tod in 288 oder 287 zu setzen sein wird. Er hiess ursprünglich Tyrtamus; Aristoteles soll ihn Theophrast wegen seiner ansprechenden Rede genannt haben. Seine Lehrthätigkeit blieb nicht immer unangefochten; doch war die Bedrohung (306) ohne dauernden Erfolg (s. Franz Al. Hoffmann, de lege contra philosophos, inprimis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclidae filio, Athenis lata, Carlsruhe 1842). Die Forschungen des Theophrast und des Eudemus sind vorwiegend Ergänzungen der aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlt. Eudemus scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles in Einzelnem abweichen, giebt sich bei Eudemus mehr eine theologische, bei Theophrast aber eine naturalistische Neigung kund, so dass jener

dem Platonismus, dieser dem Stratonismus einigermaassen näher steht. Aus des Eudemus nicht auf uns gekommener Geschichte der mathematischen und astronomischen Doctrinen haben Spätere (z. B. Proklus zum Euklid) manche Notizen geschöpft. In der Logik wurde von Theophrast und Eudemus namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurtheilen und die Schlusslehre fortgebildet. In der Metaphysik (vgl. seine metaphysischen Aporien, in denen er auch Bedenken gegen die aristotelischen Lehren erhebt) und Psychologie zeigt Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen, die Aristoteles im Sinne der Transscendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im Wesentlichen noch den aristotelischen Anschauungen getreu. Der *νοῦς* ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. f. 225) der bessere und göttlichere Theil des Menschen, da er von Aussen eingeht als ein Vollkommenes; auch Theophrast statuirt einen gewissen *χωρισμός* desselben. Aber der *νοῦς* soll auch irgendwie dem Menschen *σύμφυτος* sein, ohne dass uns jedoch nach den vorhandenen Berichten die Anschauung des Theophrast völlig klar würde. Auch die Denkthätigkeit will er *κίνησις* nennen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung. In der Ethik legt er grosses Gewicht auf die Choregie, die der Tugend durch äussere Güter zu Theil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern) vorgeworfen, dass er den Dichterspruch gebilligt habe: vitam regit fortuna, non sapientia; doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äussere Leben bezogen. Dass die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswerth sei, und ohne sie alle äusseren Güter werthlos, an dieser Ueberzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. Tusc. V, 9; de leg. I, 13). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln hält Theophrast in dem Falle für gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines grossen Uebels oder der Erlangung eines grossen Gutes erfolge. Theophrast bekämpft die Thieropfer. Auf die Gemeinschaft (*οἰκειότης*) aller lebenden Wesen untereinander basirt er ethische Beziehungen. Das Hauptverdienst des Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie), und in der naturwahren Schilderung menschlicher Charaktere, demnächst auch in seinen Beiträgen zur Darstellung und Kritik der Geschichte der Wissenschaften.

Aristoxenus aus Tarent, der Musiker, nahm (nach Cic. Tusc. I, 10, 20) die von Platon verworfene, von Aristoteles aber mittelst seines Begriffs der Entelechie wesentlich umgebildete Behauptung wieder auf: animam ipsius corporis intentionem quandam esse; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Theorie der Musik, die er jedoch nicht auf philosophisch-mathematische Speculation, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr basirt. Er hat ausser den „Elementen der Harmonik“ u. a. auch Biographien von Philosophen, insbesondere von Pythagoras und Platon, verfasst.

Dikäarch aus Messene (in Sicilien) bevorzugte das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. II, 76). Er trieb mehr empirische Forschung, als Speculation. Sein *Βίος Ἑλλάδος*, wovon wenige Fragmente sich erhalten haben, war eine geographisch-historische Beschreibung Griechenlands. Es giebt nach Dikäarch nicht einzelne substantielle Seelen, sondern nur eine durch alle Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisirt (Cic. Tusc. I, 10, 21; 31; 77).

Straton aus Lampsakus, der Physiker (der 288 oder 287 v. Chr. dem Theophrast im Lehramt folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand), bildete die aristotelische Lehre zum consequenten Naturalismus oder pantheistischen Naturalismus um. Wahrnehmung und Denken sind einander immanent (Plut. de sol.

animal. c. 3); es giebt keinen schlechthin gesonderten *νοῦς*. Der Sitz des Denkens ist im Haupte zwischen den Augenbrauen; dort beharrt die (materielle) Spur (*ὑπομονή*) der Wahrnehmungsbilder und wird wieder bewegt bei der Erinnerung (Plut. de plac. IV, 23). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte (Cic. de nat. deorum I, 13, 35: omnem vim divinam in natura sitam esse censet; Acad. pr. II, 38, 121: Str. negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum, quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura). Dass Straton auch über logische und ethische Probleme geschrieben hat, geht aus dem Verzeichniss seiner Schriften bei Diog. L. V, 58—60 hervor.

Spätere Peripatetiker: Lykon aus Troas, der, nachdem er Straton und auch den Dialektiker Panthoides gehört hatte, jenem als Leiter der Schule folgte und 44 Jahre lang derselben vorstand (Antigonus der Karystier, um 225 oder vielleicht erst um 144 v. Chr., hat sein Leben beschrieben), Ariston von Keos, den Schüler des Lykon, Hieronymus, welcher in dem Freisein von Schmerz das höchste Gut sah, Kritolaus und Diodorus nennt Cicero (de fin. V, 5), ohne denselben grosse Bedeutung beizumessen. Ein Schüler und Erbe des Ariston von Keos war Ariston von Kos (Strabon XIV, 2, 19). Dass neben Lykon und Ariston und zwar gleichzeitig mit dem Akademiker Lakydes (dem Nachfolger des Arkesilas) im Lykeion Prytanis gelehrt habe, lässt sich aus der Notiz des Suidas über Euphorion schliessen, dass dieser (geb. um 274) ein Schüler des Lakydes und Prytanis gewesen sei. Ausserdem sind noch zu erwähnen die gelehrten, auch viel Anekdoten über frühere Philosophen in Umlauf setzenden, weniger philosophisch forschenden Alexandriner: Hermippus (vielleicht mit dem von Athenäus VII, 327 erwähnten Smyrnäer Hermippus identisch; vgl. A. Lozynski, Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta, Bonn 1832; Preller in Jahns Jahrb. XVII, 1836, S. 159 ff.; Müller, fragm. hist. Gr. III, 35 ff.), dessen *Βίοι* um 200 v. Chr. verfasst worden zu sein scheinen; Satyrus, der gleichfalls ein biographisches Sammelwerk (*Βίοι*) schrieb; Sotion (über den Panzerbieter in Jahns Jahrb., Supplementbd. V, 1837, S. 211 ff. handelt), der Verfasser der von Diog. (vielleicht mittelbar) benutzten *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*, um 190 v. Chr., und Heraklides Lembus (s. Müller a. a. O. III, 167 ff.), der um 150 aus den *Βίοι* des Satyrus und aus den *Διαδοχαί* des Sotion einen Auszug verfasste. Dem ersten Jahrh. vor Chr. gehören an: Staseas aus Neapel (Cic. de fin. V, 25; de orat. I, 22) und Kratippus zu Athen (Cic. de off. I, 1 u. ö.).

Andronikus aus Rhodus, der (schon oben, S. 199 erwähnte) Herausgeber und Erklärer der aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (nebst dem Mathematiker Sosigenes zur Zeit des Julius Cäsar), Nikolaus von Damascus (nach C. Müller geb. 64 v. Chr., am Hofe des jüdischen Königs Herodes, später in Rom lebend) haben besonders als Förderer des Studiums und des Verständnisses der aristotelischen Schriften Bedeutung. Andronikus (der bei Ammonius Hermiae in dessen Erläuterung der aristotelischen Schrift de interpret., Schol. ed. Br. p. 97 a, 19, der eilfte Vorsteher der Schule, *ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους*, heisst) ordnete die aristotelischen und die theophrastischen Schriften sachlich, Porphyr. Vita Plotini 24: *Ἀνδρόνικος ὁ Περιπατητικὸς τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών*. Er ging in seiner Darstellung der aristotelischen Lehre (nach dem Zeugniss des Neuplatonikers Ammonius) von der Logik aus, die von der Beweisführung (*ἀπόδειξις*) handele (also von der Form des Philosophirens, die in allen philosophischen Doctrinen zur Anwendung komme, mithin zuerst gekannt sein müsse, vgl. Arist. Metaph. IV, 3, 1005 b, 11), wie denn auch die üblich gebliebene (höchst wahrscheinlich von ihm ausgegangene) Ordnung der aristotelischen Schriften nach diesem

Princip mit der Logik (Analytik) als dem „Organon“ beginnt. Die unter seinem Namen noch vorhandenen zwei Schriften rühren nicht von ihm her, der libellus περὶ παθῶν auch nicht von Andronikus Callisti im 15. Jahrh. (s. Otto Apelt, d. stoisch. Definit. der Affecte u. Poseidonios, in: Jahrbb. f. Philol., 1885, S. 516). Die ausführliche Paraphrase der nikomachischen Ethik (zuletzt herausgegeben und dem Andronikus zugeschrieben von Mullach in: Fragm. phil. Graec. VI, 303—569) ist wahrscheinlich von Heliodorus aus Prusa in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. verfasst (s. Val. Rose, in Hermes II, 1867, S. 191—213).

Sein Schüler Boëthus (zu dessen Freunden der dem Stoicismus huldigende Geograph Strabon gehörte) glaubte dagegen, die Physik sei die uns näher liegende und verständlichere Doctrin, und wollte daher die philosophische Unterweisung mit ihr eröffnet wissen. Beiden stand der Grundsatz fest, dass die πραγματεῖαι (Complexe verwandter Untersuchungen, also Doctrinen, Zweigwissenschaften der Philosophie) nach dem Princip des Fortgangs von dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu dem πρότερον φύσει zu ordnen seien. Auch Diodotus, der Bruder des Boëthus, war ein peripatetischer Philosoph (Strabon XVI, 2, 24). An Boëthus scheint sich wenigstens in einzelnen Beziehungen Xenarchus angeschlossen zu haben, der in Alexandria, Athen und Rom lehrte. Nikolaus von Damascus hat die peripatetische Philosophie compendiarisch dargestellt und dabei in der Metaphysik eine andere Ordnung eingehalten, als die, welche Andronikus in der von ihm besorgten Ausgabe der aristotelischen Metaphysik befolgt hat. Hauptsächlich mit der Logik und Physik scheint sich der um eben diese Zeit lebende alexandrinische Peripatetiker Ariston beschäftigt zu haben, dem Apuleius (de dogm. Pl. III) eine Berechnung der syllogistischen Figuren zuschreibt, und dem wohl auch eine von Simplicius erwähnte Exegese der Kategorien, so wie eine von Strabon (XVII, 1, 5) angeführte Schrift über den Nil, an die sich ein Prioritätsstreit dieses Peripatetikers mit dem eklektischen Platoniker Eudorus (s. u. § 65) knüpfte, angehört.

Bei manchen Peripatetikern dieser späteren Zeit finden wir eine Annäherung an den Stoicismus, so namentlich bei dem (von dem Stoiker Posidonius manche Doctrinen entnehmenden) Verfasser der wahrscheinlich im ersten Jahrhundert vor Chr. oder auch um die Zeit von Chr. Geburt entstandenen Schrift de mundo (περὶ κόσμου) (vgl. darüber u. A.: Weisse, Aristot. v. d. Seele u. v. d. Welt, 1829, S. 373 ff. Osann, Beiträge z. griech. u. röm. Literaturgesch., I, S. 143 ff., der Chrysippus für den Verf. hält. Adam, de auctore libri pseudo-aristotelici π. κ., diss. Berol., 1861. Theod. Bergk, d. Verf. der Schr. π. κ. in: Rhein. Mus., 37, 1882, S. 50—53, welcher Nikolaus von Damascus für den Verf. ansieht. Es ist dies aber eine unhaltbare Hypothese; vgl. Heinr. Becker, eine neue Ansicht üb. d. Verf. der Schr. π. κ., in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 1882, S. 583—587. Jak. Bernays, in: Ges. Abhandl., II, S. 278—282. E. Zeller, üb. d. Ursprung der Schrift v. d. Welt, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W. z. Berl., 1885, S. 399—415) und in anderen Beziehungen bei Aristokles aus Messene (in Sicilien), dem Lehrer des Alexander von Aphrodisias. Die spätere Verschmelzung der Hauptsysteme im Neuplatonismus wurde durch solchen Eklekticismus angebahnt.

In der Exegese der aristotelischen Schriften liegt das Hauptverdienst der Peripatetiker der Kaiserzeit. Alexander von Aegae, ein Lehrer Neros, schrieb Erklärungen zu den Kategorien, wie auch zu den Büchern vom Himmel. Aspasius schrieb Erklärungen zu den Kategorien, zu der Schrift de interpretatione, der Physik, den Büchern vom Himmel, der Metaphysik und der nikomachischen Ethik. Adrastus schrieb περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, verfasste Erläuterungen zu den Kategorien und der Physik, auch zu dem platonischen Timäus, vielleicht auch zur Ethik des Aristoteles und des Theophrast, ferner eine Harmonik

in drei Büchern und eine Abhandlung über die Sonne, die wohl einen Theil der astronomischen Schrift ausmachte, aus welcher Theons Astronomie (s. u. § 65) grösstentheils entnommen ist. Herminus commentirte die Kategorien und andere logische Schriften des Aristoteles (er soll von dem Kyniker Demonax doppelsinnig *ἄξιος δέκα κατηγοριῶν* genannt worden sein). Aristokles hat ein historisch-kritisches Werk über die Philosophie verfasst. Alexander von Aphrodisias (Stadt in Karien), der Exeget, dem zwischen 198 und 211 unter Septimius Severus der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen wurde, ein Schüler des Herminus, des Aristokles von Messene und des (von dem gleichnamigen Astronomen zur Zeit des Julius Cäsar zu unterscheidenden) Peripatetikers Sosigenes, unterschied bei dem Menschen einen *νοῦς ὑλικός* oder *φυσικός*, und einen *νοῦς ἐπίκτητος* oder *νοῦς καθ' ἕξιν*, identificirte aber den *νοῦς ποιητικός*, durch dessen Wirkung der potentielle Verstand im Menschen zum actuellen werde, mit der Gottheit. Von Alexanders Commentaren sind noch vorhanden: zu Buch I der Analyt. priora, zur Topik, zur Meteorologie, zu *περὶ αἰσθήσεως*, zu Buch I—V der Metaph. Der zu B. XII der Metaph. unter seinem Namen erhaltene Commentar ist nicht von Alexander verfasst, wie Freudenthal mit Sicherheit aus den bei Averroës erhaltenen Bruchstücken des echten Commentars Alexanders nachweist; diese Fälschung ist wahrscheinlich zwischen der Mitte des 5. und dem Ende des 6. Jahrh.s entstanden. Nicht besser wird es mit B. VI—XI und XIII—XIV stehen. Verloren sind seine Commentare zu mehreren logischen und physikalischen Schriften, wie auch zu der Psychologie. Erhalten sind ferner seine Schriften: *περὶ ψυχῆς, περὶ εἱμαρμένης, φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων, περὶ μίξεως*. Die „Probleme" und die Schrift „über die Fieber" sind unecht. Einige andere Schriften haben sich nicht erhalten.

§ 52. Zenon aus Kition (auf Kypern), ein Schüler des Kynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpon und der Akademiker Xenokrates und Polemon, begründete um 308 v. Chr. durch Veredelung der kynischen Ethik und durch Verbindung derselben mit heraklitischer Physik und modificirten aristotelischen Lehren eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte die stoische genannt wurde. Dieser Schule gehören an: Zenons Schüler: Persäus, Ariston aus Chios, Herillus von Karthago, und besonders Kleanthes, Zenons Nachfolger im Lehramt, dann Kleanthes' Schüler Sphärus vom Bosporus und besonders Chrysippus, der dem Kleanthes im Lehramt folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen systematischen Durchbildung führte, vielleicht auch Teles, der sich dem Kynismus sehr näherte, ferner Zenon von Tarsus, der dem Chrysippus folgte, Diogenes der Babylonier, Antipater von Tarsus, Panätius von Rhodus, der hauptsächlich den Stoicismus in Rom verbreitete, Blossius aus Kumae, des Panätius Schüler, Posidonius von Rhodus, ein Lehrer Ciceros, und Hekaton aus Rhodus. Römische Stoiker sind: L. Annäus Cornutus (im ersten Jahrhundert n. Ch.) und der Satiriker A. Persius Flaccus, L. Annäus Seneca, C. Musonius Rufus, der Sclave Epiktet aus Phrygien, der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus im zweiten Jahrhundert nach Chr. und Andere.

Eine kurze äussere Geschichte der stoischen Schule, freilich sehr verstümmelt, enthält ein herkulanensischer Papyrus: Papiro Ercolanese inedito pubblicato da Domenico Comparetti, Torino 1875. Vgl. dazu eine ausführliche Besprechung dieses Papyrus von Th. Gomperz in: Jenaer Liter. Zeit. 1875, No. 34, S. 603—608.

Ueber die stoische Philosophie überhaupt handeln: Justus Lipsius, manuductio ad Stoicam philosophiam, Antv. 1604 u. ö. Dan. Heinsius in seinen orat., Lugd. Bat. 1627. Gataker, de disciplina Stoica cum sectis aliis collata, vor seiner Ausgabe des Antonin. Cantabrig. 1653, und Andere, dann aber namentlich: Dietr. Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 3 Bde., Leipz. 1776. Eine Uebersicht über den gesammten Entwickelungsgang des Stoicismus giebt L. Noack, aus der Stoa zum Kaiserthron, ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie, in: Psyche, Bd. V, Heft 1, 1862, S. 1—24. Vgl. F. Ravaisson, Essai sur le stoicisme, Paris 1856. D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangen 1856. L. v. Arren, quid ad informandos mores valere potuerit priorum St. doctrina, Colmar 1859. F. Leferrière, Mémoire concernant l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains, Paris 1860. J. Dourif, du stoicisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs, Paris 1863. Jam. H. Bryant, the mutuel influence of Christianity and the Stoic school, Lond. 1866. K. Franke, Stoicismus u. Christenth., Breslau 1876. H. Winckler, der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums, Leipzig 1879. E. Wadstein, üb. d. Einfluss des Stoicismus auf die älteste christl. Lehrbildung, in: Studien u. Krit. 1880, S. 587—665. W. W. Capes, Stoicism, London (society for promoting Christian knowledge) 1880. G. P. Weygoldt, d. Philos. der Stoa nach ihrem Wesen u. ihr. Schicksalen, Lpz. 1883 (populär gehalten). A. Talamo, les origines du Christianisme et la philosophie Stoicienne, in: Annales de philosophie chrétienne, 1885. F. Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoiciens, Paris 1885. Die eingehendsten Untersuchungen über den Stoicismus überhaupt und die einzelnen Stoiker führen Zeller, Ph. d. Gr., 3. Aufl., III, 1, 1865, S. 26—363, 545—588, 683—763 u. Rud. Hirzel, dessen 2. Theil der Untersuchung. zu Ciceros philos. Schrift., S. 1—566, die Entwickelung der stoisch. Philosophie giebt.

Ueber Zenon haben im Alterthum namentlich Persäus (sein unmittelbarer Schüler) und Antigonus Carystius (nach 226 v. Chr., dem Todesjahre des Peripatetikers Lykon, und vielleicht erst um 144 v. Chr., s. übrig. die Schr. v. U. v. Wilamowitz-M. ob. S. 24) geschrieben, von denen wir aber nur mittelbar (besonders durch Diog. L.) wissen, in neuerer Zeit Hemingius Forellus, Upsalae 1700. G. F. Jenichen, Lipsiae 1724. P. Weygoldt, Zeno v. Cittium u. seine Lehre, Diss., Jena 1872. Ed. Wellmann, die Philos. des Stoikers Zenon, Diss. d. Univ. Rostock, Lpz. 1873, auch in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 107, 1873, S. 433—490 (die Arbeiten Weygoldts u. Wellmanns machen beide den Versuch, letztere mit mehr Erfolg, festzustellen, was Zenon, das Haupt der Stoiker, gelehrt hat); ders., zur Philos. des Stoikers Zenon, N. Jahrb. f. Philol., Bd. 115, 1877, S. 800—808. C. Wachsmuth, commentat. I et II de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio, Gotting. 1874 (schätzbare Bereicherung des Materials an Fragmenten). G. J. Diehl, zur Ethik des Stoikers Z. v. K., Mainz 1877. E. Rhode, die Chronologie des Zenon v. K., in: Rhein. Mus., Bd. 33, 1878, S. 482—489. Th. Gomperz, zur Chronol. des Zenon u. Kleanthes, in: Rhein. Mus., Bd. 34, 1879, S. 154—156. F. Susemihl, Zenon v. K. zu Laert. D., in: Jahrb. f. Philol. 1882, S. 737—746. Ueber seine Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 365—404.

Ueber Ariston von Chios existiren ältere Abhandlungen von G. Buchner, Lips. 1725, J. B. Carpzow, Lips. 1742, und J. F. Hiller, Viteb. 1761, und eine aus der neueren Zeit von N. Saal, de Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis commentatio, Coloniae 1852; über seine Gotteslehre handelt Krische, Forschungen I, S. 404—415.

Ueber Herillus handelt W. Tr. Krug, Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda, in: Symb. ad hist. philos. p. III, Lips. 1822, und Saal (s. o. bei Ariston von Chios).

Ueber Persäus handelt Krische, Forschungen I, S. 436—443.

Kleanthes' Gesang auf den höchsten Gott haben edirt A. H. L. Heeren, in Stob. ecl. phys. 1792, J. H. A. Schwabe, Jena 1819, Chr. Petersen, Kiel 1825, Sturz, Lips. 1785, ed. nov. cur. Merzdorf, Lips. 1835, und Andere. Kleanthes' andere Schriften (deren Titel Diog. L. VII, 174 f. anführt) sind verloren gegangen. Vgl. Gottl. Chr. Friedr. Mohnike, Kleanthes der Stoiker, Greifswald 1814. Wilh. Traugott Krug, de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore, in: Symb. ad hist. philos. II. Lips. 1819.

Krische, Forschungen I, S. 415—436. C. Wachsmuth, s. ob. bei Zenon. Th. Gomperz, eine verschollene Schr. des Stoikers Kleanthes, d. Staat u. d. sieben Tragödien des Diogenes, in: Ztschr. f. d. österr. Gymn., 29, 1878, S. 252—256.

Ueber Chrysippus schrieben: F. N. G. Baguet, de Chrysippi vita, doctr. et rel. comm., in: Annales acad. Lov., Lovanii 1822 (die Fragmente sehr unvollständig). Chr. Petersen, phil. Chrys. fundamenta, Altona und Hamb. 1827, vgl. Trendelenburgs Recension in: Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik, 1827, 217 ff. Krische, Forschungen I, S. 443 bis 481. Th. Bergk, de Chrysippi libris *περὶ ἀποφαντικῶν*, Cassel 1841. Nicolai, de logicis Chrys. libris, Quedlinb. 1859. Alfr. Gercke, Chrysippea, in: Jahrbb. f. Philol., 1885, S. 689—781. Christos Aronis, *Χρύσιππος Γραμματικός*, D. I., Jena 1885. Die Titel der Schriften des Chrysippus finden sich verzeichnet bei Diog. Laërt. VII, 189 ff.

Ueber Teles handelt U. v. Wilamowitz-Möllendorf, d. kynische Prediger Teles, in: Philol. Untersuchung., H. IV, 1881, Excurs 3, S. 292—319.

Ueber Diogenes den Babylonier handelt Car. Franc. Thiery, de Diog. Bab., Lovan. 1830, u. Krische, Forsch. I, S. 482—491.

Ueber Antipater von Tarsus handeln: A. Waillot, Leodii 1824, und F. Jacobs, in dessen Lect. Stobenses, Jenae 1827.

Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta coll., praefationibus illustr. Harald. N. Fowler, Bonn 1885. Ueber Panätius handeln C. G. Ludovici, Lips. 1734, ausführlicher F. G. van Lynden, Lugd. Bat. 1802. E. Zeller, Beiträge zur Kenntniss des Stoikers Pan., in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, S. 402—410. Alless. Chiappelli, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticita del Fedore, in: Filosofia delle scuole italiane, vol. 26, 1882.

Ueber Blossius handelt Marcus Renieris, *περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους ἔρευναι καὶ εἰκασίαι, ἐν Λειψίᾳ*, 1873, auch in das Italien. übers. unter d. Titel: Tiberio Gracco ed i suoi amici Blossio e Diofane, Venezia 1875 (es wird in diesem Werke besonders der Einfluss der Stoiker auf die Politik der Herrscher und römischen Grossen richtig hervorgehoben).

Die Fragmente des Posidonius haben edirt: J. Bake, Lugd. Bat. 1810. und C. Müller in: Fragm. hist. Gr. III, Par. 1849, S. 245 ff. Ueber ihn handeln: Paul Töpelmann, de Pos. Rhodio rerum scriptore, diss., Bonn 1867; R. Scheppig, de Posidonio Apamensi, rerum gentium, terrarum scriptore, Berl. 1870; P. Corssen, de Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tuscul. disp. et in somnio Scipionis auctore, Bonn 1878. Paul. Rusch, de Posidonio Lucreti Cari auctore in carmine de rer. nat. VI, Diss., Greifswald 1882. C. F. Arnold, Untersuchungen üb. Theophanes v. Mytilene u. Pos. v. Apamea, Lpz. 1882. Fr. Blass, de Gemino et Posidonio, Univ.-Pr., Kiel 1883. O. Apelt, d. stoischen Definitionen der Affecte u. Poseidonios, in: Jahrb. f. Philol., 1885, S. 513—550.

Ueber den Stoicismus unter den Römern schrieben: Hollenberg, Lips. 1793. C. Aubertin, de sap. doctoribus, qui a Cic. morte ad Neronis princ. Romae vig., Par. 1857. Ferraz, de Stoica disciplina apud poetas Romanos, Paris 1863. Vgl. auch C. Martha, les moralistes sous l'empire Romain, philosophes et poëtes, Paris 1864, 4. éd. Par. 1881. P. Montée, le Stoicisme à Rome, Paris 1865. Franz Knickenberg, de ratione Stoica in Persii satiris apparente, diss. philol., Monasterii 1867. Herm. Schiller, die stoische Opposition unter Nero, Progr. des Lyc. zu Wertheim 1867, 68. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, G.-Pr., Erlangen 1858. Dav. Nemanic, de Stoicorum Romanorum primi Caesarum saeculi factione etc., G.-Pr. v. Midderbg., Görz 1880. Lud. Borchert, num Antistius Labeo, auctor scholae Proculianorum, Stoicae philos. fuerit addictus, diss. inaug. jur., Berlin 1869.

Ausgaben der philos. Schriften des L. Annäus Seneca lieferten Gronovius, Amsterdam 1662, Ruhkopf, Leipz. 1797—1811, Schweighäuser, Bipont. 1809, Vogel, Leipzig 1829, Fickert, Leipzig 1841—45, Haase, Leipzig 1852—53, und Andere. Vgl. Joh. Jac. Czolbe, vindic. Senecae, Jen. 1791. Werner, de Senecae philosophia, Bresl. 1825. E. Caro, quid de beata vita senserit Seneca, Paris 1852. Wölfflin, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 184 ff. H. L. Lehmann, L. Annäus Seneca und seine philos. Schriften, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 309—328. Amédée Fleury, St. Paul et Sénèque, 2 vol., Paris 1853. F. L. Böhm, Annäus Seneca und sein Werth auch für unsere Zeit, Progr. d. Fr.-Wilh.-Gymn. zu Berlin 1856. C. Aubertin, Sénèque et St. Paul, Etude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1857 und 1869. C. R. Fickert, L. Sen. de nat. deorum, G.-Pr., Breslau 1857. H. Doergens, Antonin. cum Senecae philos. compar., diss. Bonnensis, Lpz. 1857. Baur, Seneca

und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Senecas, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. I, 1858, Heft 2 und 3, wieder abgedruckt in: Drei Abhandlungen zur Gesch. d. alt. Philos., herausgeg. v. Zeller, Lpz. 1875. Holzherr, der Philosoph Annäus Seneca, Rastatter Schulprogr., Tüb. 1858 und 59. Rich. Volkmann, zur Gesch. der Beurtheilung Senecas, in: päd. Archiv 1, Stettin 1859, S. 589—610. W. Bernhardt, die Anschauung des Seneca vom Universum, Wittenberg 1861. Siedler, die religiös-sittliche Weltanschauung des Philosophen Lucius Annäus Seneca, Schulpr., Fraustadt 1863. Oct. Gréard, de litteris et litt. studio quid censuerit L. Ann. Seneca, diss., Par. 1867. Ed. Goguel, Sénèque, Strassbourg 1868 (Extrait du bulletin de la soc. litt. de Strassbourg). Frdr. Jonas, de ordine librorum L. Annaei Senecae philos., diss. Berol. 1870. Alfr. Martens, de L. Annaei Senecae vita et de tempore, quo scripta eius philosophica, quae supersunt, composita sint, Altona 1871. Rud. Burgmann, Senecas Theol. in ihr. Verh. zum Stoicismus u. z. Christenth., Diss. d. Univ. Jena, Berl. 1872. A. Nehring, die geologisch. Anschauungen des Philos. Seneca, G.-Pr., Wolfenbüttel, 1873, Th. 2, 1876. Kl. Kickh, Gott, Mensch, Tod u. Unsterblichkeit, Blüthenlese aus d. Schriften des L. Ann. S., Wien 1875. Br. Kruczkiewicz, über d. Philos. des L. Ann. Seneca, Sitzungsber. der phil. Abth. d. Krakauer Akad., III, 1875, S. 123—219. H. Siedler, de L. A. Senecae philosophia morali, D. I., Jena 1878. E. Probst, L. Ann. S. aus seinen Schriften, Progr., Basel 1879. H. Wunder, L. A. S. quid de dis senserit exponitur, Grimma 1879. W. Allers, de L. A. Senecae librorum de ira fontibus, D. I., Götting. 1881. O. H. R. Wetzstein, L. A. S. quid de natura humana censuerit, D. I., Neustrelitz 1881. E. Westerburg, d. Ursprung der Sage, dass S. Christ gewesen ist, Berl. 1881. L. Lévy-Bruhl, quid de Deo S. senserit, Thèse, Par. 1884. C. Corsi, lo Stoicismo romano considerato particolarmente in Seneca, Prato 1884. Vgl. auch grössere Abschnitte über St. Paul u. Seneca in J. B. Lightfoot, St. Paul's ep. to the Philipp., 4. ed., Lond. 1878, u. in G. Boissier, la religion Romaine, Bd. 2, Paris 1874.

L. Annaei Phurnuti (Cornuti) de natura deorum l. (*περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως*) ed. Frid. Osann; adi. est J. de Villoison de theologia physica Stoicorum commentatio, Gott. 1844. Cornuti theologiae graecae compendium, rec. C. Lang, Lpz. 1881. Vgl. Martini, de L. Annaeo Cornuto, Lugd. Bat. 1825.

Ueber Persius handelt Vinc. Papa, lo Stoicismo in Persio, Torino 1882.

C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata, ed. J. Venhuizen Peerlkamp, Harlemi 1822, praeced. Petri Nieuwlandii diss. de Mus. Rufo (die zuerst 1783 erschienen war). Vgl. Moser in Daub und Creuzers Studien VI, 74 ff., Bähler im N. Schweizerischen Museum IV, 1, 1864, S. 23—37, Otto Bernhardt, zu Mus. Rufus, G.-Pr., Sorau 1866.

Epiktets (von Arrian aufgezeichnete) Lehren in den *Διατριβαί* und im *Ἐγχειρίδιον* (Manuale) hat Joh. Schweighäuser, Leipzig 1799, edirt, nebst dem Commentar des Simplicius zum Encheiridion, Leipzig 1800. Eine deutsche Uebersetzung der Unterredungen des Epiktet haben J. M. Schultz, Altona 1801—3, und K. Enk, Wien 1866, geliefert; auch des Simplicius Commentar zu Epiktets Handbuch ist durch K. Enk aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen worden, Wien 1867 (1866). Ueber Epiktet schrieben u. A. Joh. Friedr. Beyer, über Ep., Marburg 1795, Perlett, dict. st. et Christ. quorundam compar., Erfurt 1798, J. Spangenberg, die Lehre des Ep., Hanau 1849, Winnefeld, in der Zeitschr. f. Philos., N. F., Bd. 49, 1866, S. 1—32 und S. 193—226, Gust. Grosch, die Sittenlehre des Epiktet, G.-Pr., Wernigerode 1867, A. Braune, Epikt. u. das Christenth., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch., 1884, 9, J. Stuhrmann, de vocabulis notionum philosophicarum in Epict. libris, D. I., Jenae 1885. Ed. Maria Schranka, d. Stoiker E. u. seine Philosophie, Frankf. a. d. O. 1885. Mit dem Encheiridion ist öfters die fälschlich dem in Platons Phädon auftretenden Kebes zugeschriebene, dem späteren eklektischen Stoicismus oder Kynismus entstammte Schrift: Tabula (*πίναξ*) edirt worden (von Schweighäuser, Leipzig 1798, u. A., zuletzt herausgeg. von Frdr. Drosihn, Leipz. 1871, v. Lécluze, Par. 1877, per cura d. G. Barone, Napoli 1883, deutsch zuletzt v. Fr. Krauss, Wien 1882. Vgl. Drosihn, die Zeit des *πίναξ Κέβητος*, G.-Pr., Neu-Stettin 1873, K. C. Müller, de arte crit. Ceb. tabulae adhibenda, Würzb. 1877).

Des Kaisers Marc. Aurel. Antoninus Schrift: *τὰ εἰς ἑαυτόν* haben J. M. Schultz, Schleswig 1802, und Andere edirt, zuletzt J. Stich, Lpz. 1882. The fourth book of the Meditations by H. Crossley, Lond. 1882. Vgl. N. Bach, de M. Aurel. Ant. imperatore philosophante, Lips. 1826, H. Doergens (s. o. bei Seneca), F. C. Schneider, Uebersetzung der Meditationen, Breslau 1857, 3. A. 1874. Uebersetzg. mit Einleit. u.

Anmerk. von A. Wittstock, Lpz. 1879 (in d. Universalbiblioth. v. Reclam). M. E. de Suckau, étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine, Paris 1858. M. Noël des Vergers, essai sur Marc Aurèle, Paris 1860. Max Königsbeck, de Stoicismo Marci Antonini, Regiomonti Pr. 1861, auch G.-Pr., Konitz 1872. Ed. Zeller, Marcus Aurelius Antoninus, in Zellers Vortr. und Abh., Leipz. 1865, S. 82—107. Arn. Bodek, M. Aurel. Ant. als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi, Leipz. 1868. J. Schuster, ethices stoicae apud M. A. A. fundamenta (Schriften der Univ. zu Kiel aus dem Jahre 1868, Bd. XV), Kiel 1869. Emil Forster, M. Aurel. Anton. vita et philos., Rastadii 1869. A. Braune, M. Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeut., Leipz. Inaug.-D., Altenburg 1878. F. Pollock, M. Aurelius and the Stoic philosophy, in: Mind, Bd. 4, 1879, S. 47—68. Ch. E. Luthardt, die Moral in M. A.s Meditationen, Ztschr. f. kirchl. Wissensch., 1881, 6. E. Renan, M. A. et la fin du monde antique, Par. 1882. P. B. Watson, Marc. Aur. Antoninus, Lond. 1884. A. Nauck, de M. Antonini commentariis, in: Mélanges gr. rom. 1884.

Ausser den erhaltenen Schriften und Fragmenten von Schriften der Stoiker selbst dienen uns besonders Angaben des Cicero, Plutarch, Diog. L. (Buch VII), Stobäus und Simplicius als Quellen unserer Kenntniss des Stoicismus.

Die Stoiker zählten sich den Sokratikern zu, und ihre Lehre und Lebensanschauung steht in der That mit der sokratischen in einer so wesentlichen Verwandtschaft und ist so sehr Fortsetzung schon vorhandener Bestrebungen, dass zwar die Unterscheidung von den früheren Schulen, aber nicht die Zurechnung zu einer andern Hauptperiode der Philosophie der Griechen überhaupt als gerechtfertigt erscheint. „Bei der Zeichnung des Bildes des stoischen Weisen hat Sokrates gesessen; — die Stoiker rangen danach, ihren inwendigen Menschen nach dem Urbilde des tugendhaften Weisen aufzubauen, dessen Züge sie von der verklärten Hochgestalt des Sokrates entnahmen" (Noack, Psyche, V, I, 1862, S. 13). Die Bedeutung der philosophischen Production im Stoicismus ist zwar nicht gering zu achten, sowohl auf dem Gebiete der Physik, wo ein consequenter Pantheismus, verbunden mit organischem Materialismus, ausgebildet wurde, als auch auf dem der Ethik, wo namentlich in der strengen Unterscheidung und Sonderung des sittlich Guten von dem Angenehmen und der Vergleichgültigung des Letzteren ein Verdienst, aber zugleich eine Einseitigkeit der Stoiker liegt, tritt aber im Ganzen doch hinter die Erhaltung und Ausbreitung der von den Früheren überkommenen philosophischen Bildungselemente zurück, und die Modificationen in Form und Inhalt und Weiterbildungen beruhen grossentheils auf der Tendenz der Schulung der Vielen; die Ausbreitung aber mit den durch sie bedingten Modificationen der Lehre neben geringerem Fortschritt in der philosophischen Gedankenbildung kann keine neue Hauptperiode begründen.

Der Tod Zenons fällt nach ziemlich sicherer Annahme in das J. 264 v. Chr., da nach der Angabe des Papiro Ercolanese (s. ob.) Kleanthes Ol. 112, 2 = 331/30 geb. ist, 99 Jahre alt wurde, mithin 232/1 starb und 32 Jahre der Schule vorstand (*τριάκοντα καὶ* . . . ., das *δύο* ist nun nicht ganz sicher, aber doch wahrscheinlich), und der Anfang der Scholarchie des Kleanthes mit dem Todesjahre Zenons zusammenfiel. Nach Persäus (Diog. VII, 28), der uns doch ein ziemlich glaubwürdiger Gewährsmann sein muss, war Zenon 72 Jahre alt geworden, sonach ist als sein Geburtsjahr 336 anzunehmen. Nach Apollonius soll er freilich 58 Jahre gelehrt haben (Diog. VII, 28), was zu der Angabe stimmt, dass er 98 Jahre alt geworden sei. In einem Briefe an Antigonus, der freilich höchstwahrscheinlich untergeschoben ist, nennt er sich 80jährig (Diog. VII, 9. Deshalb will Zumpt bei Diog VII, 28 statt 72 Jahre 92 lesen). Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Kition (einer hellenischen Stadt, welche daneben auch phönikische Einwohner hatte), trieb auch er anfangs (nach Diog. L. VII, 1 ff. bis zum 30., oder vielmehr nach Persäus bei Diog. L. VII, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch

soll ihn veranlasst haben, in Athen zu verweilen. 314 muss er nach dieser Stadt gekommen sein. Die Lectüre von Schriften der Sokratiker (insbesondere der xenophontischen Memorabilien und der platonischen Apologie, Diogenes L. VII, 3 und Themist. orat. 23, p. 295 c) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Kyniker, glaubte er den Mann zu finden, der Jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäss schloss er sich als Schüler an Krates an. Die Schriften Zenons (*Πολιτεία, π. τοῦ κατὰ φύσιν βίου, π. ὁρμῆς ἢ π. ἀνθρώπου φύσεως, π. παθῶν, π. καθήκοντος κτλ.*; das Verzeichniss findet sich bei Diog. L. VII, 4) sind sämmtlich verloren gegangen. Dieselben, insbesondere die frühesten, bekundeten den Kynismus noch in manchen crasseren Anschauungen, welche spätere Stoiker (namentlich wohl Chrysippus) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zenons Werk über den Staat sagte man (Diog. L. VII, 4), er habe dasselbe *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* geschrieben. Nicht dauernd durch den Kyniker befriedigt, soll er zu Stilpon sich gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureissen suchte (Diog. L. VII, 24); dann hörte er den Xenokrates und nach dem Tode des Letzteren (Ol. 116, 3 = 314 v. Chr.) auch noch den Polemon, der ihm den Vorwurf machte, er stehle sich die philosophischen Lehren zusammen (Diog. VII, 25, vgl. Cic. de fin. V, 25, 74, wo die Stoiker mit Dieben verglichen werden). Auch sonst wird den Stoikern im Alterthum oft der Vorwurf gemacht, sie hätten nichts Neues gefunden, sondern nur die Worte geändert. Nicht lange nach 310 v. Chr. gründete Zenon seine eigene philosophische Schule in der *Στοὰ ποικίλη* (einer mit Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der stoischen. Wie berichtet wird, starb er eines freiwilligen Todes. Die Athener hielten Zenon hoch und ehrten ihn (nach Diog. L. VII, 10) durch einen goldenen Kranz, ein auf Staatskosten erbautes Grabmal und (nach Diog. L. VII, 6) auch durch eine eherne Bildsäule, wegen der *ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη*, die er in Lehre und Leben bewiesen und zu der er die Jugend geleitet habe. Auch der makedonische König Antigonus Gonatas achtete ihn sehr hoch.

Kleanthes von Assus in Troas, geb. 331, gest. 232, war (nach Diog. L. VII, 168) ursprünglich Faustkämpfer und verdiente sich, während er bei Zenon hörte, seine Nahrung Nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er fasste schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, weshalb ihn Zenon mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd bewahre. Ein selbständiger Denker scheint er nicht gewesen zu sein. Er soll (Diog. L. VII. 176) 19 Jahre lang den Zenon gehört haben und folgte ihm danach in der Function der Leitung der Schule. Doch stimmte er nicht in allen Dingen mit seinem Lehrer überein. Auch er soll seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben.

Ausser Kleanthes sind unter den Schülern des Zenon bemerkenswerth: Persäus aus Kition, dem wir mehrere werthvolle litterarische Angaben verdanken (er siedelte um 278 v. Chr. mit seinem Schüler Aratus von Soli von Athen aus zum makedonischen Könige Antigonus Gonatas über und stand bei diesem in hoher Gunst), Ariston von Chios, der das Theoretische unterschätzte, die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen unerreichbar verwarf und ausser Tugend und Laster alles Andere für gleichgültig erklärte, und Herillus von Karthago, der im Gegentheil in das Wissen (*ἐπιστήμη*) die Hauptaufgabe des Menschen setzte, daneben aber einen Unterzweck (*ὑποτελίς*, Diog. L. VII, 165) anerkannte: nach ihm sind Glücksgüter Schätze der Unweisen, das höchste Gut des Weisen aber ist die Erkenntniss.

Chrysippus von Soli oder Tarsus in Kilikien (282—209 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanthes, ist durch seine allseitige Durchbildung des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so dass man sagte (Diog. L. VII, 183):

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.

Doch arbeitete er sehr ins Breite. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im Ganzen 705 Bücher verfasst haben, indem er sehr viele Stellen aus anderen Autoren, besonders aus Dichtern, citirte, sich selbst oft wiederholte und oft auch Früheres berichtigte (Diog. L. VII, 180 f.).

Neben Chrysippus ist unter den Schülern des Kleanthes besonders Sphärus vom Bosporus berühmt (über den Diog. L. VII, 177—178 handelt), Berather des unglücklichen spartanischen Königs Kleomenes.

Die Nachfolger des Chrysippus waren Zenon von Tarsus und Diogenes der Babylonier (aus Seleukea am Tigris), zu dessen Schülern Krates von Mallos, vielleicht auch der Grammatiker Aristarch und gewiss auch Apollodorus, der Verfasser der (nach 144 geschriebenen) *Χρονικά* und anderer Schriften gehört. Darauf folgte im Lehramt Antipater von Tarsus. Diogenes kam (nach Gell. N. A. XV, 11) im Jahre 155 v. Chr. zugleich mit dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaus als Gesandter der Athener, um den Erlass einer diesen auferlegten Geldstrafe zu erwirken, nach Rom, wo durch die Vorträge dieser Philosophen zuerst die griechische Philosophie bekannt, aber vom Senat ungünstig aufgenommen wurde. „Der Peripatetiker Kritolaus entzückte die römische Jugend durch den gewandten und treffenden Ausdruck, der Akademiker Karneades durch gewaltige Rede und glänzenden Scharfsinn, der Stoiker Diogenes durch den ruhigen und milden Fluss seiner Vorträge." Ueber die Sendung dieser Philosophen nach Rom handelt Wiskemann, G.-Pr., Hersfeld 1867. Der ältere Cato wollte nicht, dass die römische Politik, für die römische Jugend die höchste Norm von unbedingter Autorität, selbst wieder in ihrem Bewusstsein durch den Einfluss der fremden Philosophen einer allgemeineren ethischen Norm unterworfen werde. Er drang auf möglichst rasche Abfertigung dieser Gesandten. Ihm galt die Verurtheilung des Sokrates, als des Urhebers solcher zersetzenden Reflexion, für gerecht und gut. Ein Senatsbeschluss vom Jahre 150 verwies aus Rom alle fremden Philosophen und Lehrer der Redekunst.

Panätius von Rhodus (geb. um 180, gest. um 111 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes, gewann römische Aristokraten, wie Lälius und Scipio (welchen letzteren er auch nach Cic. Acad. II, 2, 5 u. A. auf dessen Gesandtschaftsreise nach Alexandrien 143 v. Chr. begleitete), für die griechische Philosophie. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. IV, 28), strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag und berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Platon, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikäarch. Mehr zum Zweifel geneigt als zum starren Dogmatismus, verwarf er die astrologische Wahrsagung, bekämpfte die Mantik überhaupt, war ein Vorkämpfer der religiösen Aufklärung, gab die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und die von der Weltverbrennung auf, an welcher letzteren auch Boëthus und andere Stoiker zweifelten, und bekannte mit sokratischer Bescheidenheit, von der vollendeten Weisheit noch fern zu sein. Sein Werk *περὶ τοῦ καθήκοντος* liegt Ciceros Büchern de officiis zum Grunde (Cic. de off. III, 2; ad Att. XVI, 11). Mit ihm beginnt innerhalb des Stoicismus die (durch die Beziehung zu den Römern wesentlich mitbedingte) Neigung zum Eklekticismus, und ihm ist es namentlich zuzuschreiben, dass sich der Stoicismus bei den Römern verbreitete. Die Echtheit des platonischen Phädon soll er bestritten haben.

Zu den Schülern des Panätius gehörte der berühmte Rechtsgelehrte und Pontifex Maximus Q. Mucius Scävola, gest. 82 v. Chr., der, höchstwahrscheinlich nach Panätius (s. Plut. Plac. phil. I, 6, 9), vielleicht auch schon nach früheren Stoikern, eine dreifache Theologie unterschied: die der Dichter, der Philosophen und der Staatsmänner. Die erste sei anthropomorphisch und anthropopathisch und daher falsch und unwürdig. Die andere sei rationell und wahr, aber unbrauchbar. Die dritte, die den herkömmlichen Cultus aufrechterhalte, sei unentbehrlich (August. Civit. Dei VI, 27). Aehnlich dachte M. Terentius Varro, 115—25 v. Chr., der, durch den Akademiker Antiochus von Askalon gebildet, gleich diesem eklektisch philosophirte, die Mythen aber im Sinne der Stoiker allegorisch deutete und Gott als die Seele des Weltganzen auffasste (Aug. Civit. Dei VI, 2 ff.) — Ein Schüler des Diogenes war auch Boëthus aus Sidon, nicht ein Zeitgenosse des Chrysippus, wie man früher aus Diog. L. VII, 54 schliessen zu müssen glaubte. Mit Panätius lebte gleichzeitig in Rom dessen Mitschüler C. Blossius aus Cumae, der vertraute Freund des Tiberius Gracchus, vielleicht nicht ohne Einfluss auf die politischen Unternehmungen desselben. Nach dem Tode des Tiberius ging er nach Kleinasien zu Aristonikus, und nach dem unglücklichen Ausgang dieses Usurpators nahm er sich selbst das Leben (Plut. Tib. Gracch. 8. 17. 20. Cic. Läl. 11, 37).

Posidonius aus Apamea (in Syrien), der zu Rhodus seine Schule hielt, wo ihn u. A. auch Cicero und Pompeius hörten, ein Schüler des Panätius, gest. 84 Jahre alt zwischen 50 und 46 v. Chr., galt für den *πολυμαθέστατος* und *ἐπιστημονικώτατος* unter den Stoikern. Er hatte die umfangreichsten Kenntnisse auf den Gebieten der Geographie, Geschichte, Geometrie, Astronomie. Er wandte sich wieder mehr dem Dogmatismus zu, verschmolz aristotelische und platonische Lehren mit den stoischen und gefiel sich in schwungvoller Rede, so dass Strabon (III, p. 147) ihm zuschreibt: *συνενθουσιᾶν ταῖς ὑπερβολαῖς*. Von der altstoischen Lehre wich er mehrfach ab, so besonders in der Psychologie, indem er nicht die stoische Einheit der Seele annahm und die Affecte hervorgehen liess aus dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *θυμοειδές* (Gal. de plac. Hipp. et Plat. V, 1, 429).

Der Stoiker Athenodorus aus Tarsus war Vorsteher der pergamenischen Bibliothek und später Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis), der die stoischen Grundsätze durch sein Leben zu bewähren wusste. Neben ihm war Antipater aus Tyrus, der um 45 v. Chr. zu Athen starb, ein Lehrer des jüngeren Cato. Der Stoiker Apollonides, ein Freund Catos, war bei diesem in dessen letzten Tagen.

Diodotus war (um 85 v. Chr.) ein Lehrer Ciceros und später (bis zu seinem Tode, um 60 v. Chr.) dessen Hausgenosse und Freund. Athenodorus, der Sohn des Sandon, vielleicht ein Schüler des Posidonius, war ein Lehrer des Octavianus Augustus (neben Arius von Alexandrien, der wahrscheinlich mit dem eklektischen Platoniker Arius Didymus identisch ist). Um die Zeit des Augustus scheint der Stoiker Heraklitus (oder Heraklides) gelebt zu haben, der Verfasser der „Homerischen Allegorien“ (ed. Nic. Schow, Gott. 1782; ed. Mehler, Lugd. Batav. 1851). Unter Tiberius lehrte in Rom Attalus, ein Lehrer Senecas. Ein Lehrer Neros war Chäremon, der später in Alexandria einer Schule vorgestanden zu haben scheint.

M. Annäus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors L. Annäus Seneca, lebte von 3—65 nach Chr., war Erzieher Neros, auf dessen Befehl er den Tod erlitt. Von seinen philosophischen Schriften sind erhalten: Quaestionum naturalium ll. VII; eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: Dialogorum ll. XII, nämlich: de providentia, de constantia sapientis, de ira ll. III, de consolatione ad Helviam matrem, ad Marciam, ad Polybum, de brevitate vitae,

de otio aut secessu sapientis, de vita beata, de tranquillitate animi; ferner de clementia, ad Neronem Caesarem ll. II, de beneficiis ll. VII und 124 Epistolae morales ad Lucilium in 20 BB., welche letzteren in ansprechender und geschickter Weise philosophische Fragen behandeln. Vorwiegend wurde die Ethik von Seneca cultivirt, und zwar mehr im Sinne der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er steht Kynikern seiner Zeit nahe, sofern auch er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang sehr geringen Werth legt, nähert sich aber in einzelnen Punkten der platonischen Lehre und schätzt auch Epikur hoch. Der Begriff ernster Forschungsarbeit als eines sittlichen Selbstzwecks fehlt; er kennt nur den Gegensatz: facere docet philosophia, non dicere; philosophiam oblectamentum facere, quum remedium sit etc., wodurch er die stoische Abkehr von dem aristotelischen Begriff des Philosophirens auf die Spitze treibt. Durch seine milden Zugeständnisse an die menschliche Schwäche entfernt er sich von dem Geiste der älteren Stoa, mit seinen Klagen über die Verdorbenheit und das Elend des menschlichen Lebens, mit seinen Ansichten über den Tod als den Geburtstag der Ewigkeit (ep. 102: dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est), über die Seligkeit und den ewigen Frieden des jenseitigen Lebens, überhaupt mit dem religiösen Charakter seiner Lehre nähert er sich noch mehr als die früheren Stoiker christlichen Anschauungen, so dass die Sage, er sei Christ geworden, entstehen und ein gefälschter Briefwechsel zwischen ihm und dem Apostel Paulus Glauben finden konnte.

L. Annäus Cornutus (früher fälschlich Phurnutus) lebte um 20—66 oder 68 nach Chr. in Rom, wurde von Nero auf eine einsame Insel verbannt. Er schrieb in griechischer Sprache eine allegorisch-physikalische Mythendeutung, die aber wahrscheinlich nichts als ein Auszug aus einer älteren stoischen Schrift (vielleicht des Chrysippus) ist. Der Satiriker A. Persius Flaccus (34—62 n. Chr.) war sein begeisterter Schüler und Freund. Auch M. Annäus Lucanus (39—65), der Bruderssohn Senecas, gehörte zu seinen Schülern. Der stoischen Richtung gehörten auch die bekannten Republikaner Thrasea Pätus (Tac. Ann. XVI, 21 ff.; Hist. IV, 10; 40) und Helvidius Priscus (Ann. XVI, 27—35; Hist. IV, 5 f.; 9; 53) an.

C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Stoiker von ähnlicher Richtung wie Seneca, wurde mit anderen Philosophen 65 nach Chr. durch Nero aus Rom verbannt (Tac. Annal. XV, 71), später wahrscheinlich durch Galba zurückberufen, von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, dort belassen und stand in persönlicher Verbindung mit Titus. Sein Schüler Pollio (nach Zeller III, 1, 1880, S. 730 vielleicht der Grammatiker Valerius Pollio, der unter Hadrian lebte) hat *ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου* aufgezeichnet, aus denen wahrscheinlich Stobäus seine Mittheilungen über seine Lehren geschöpft hat. Musonius reducirte die Philosophie auf die einfachsten Tugendlehren. Einer seiner schönsten Aussprüche ist: Handelst du gut unter Mühen, so wird die Mühe vergehen, aber das Gute bestehen; handelst du schlecht mit Lust, so wird die Lust vergehen, aber das Schlechte bestehen.

Epiktet aus Hierapolis (in Phrygien), ein Sklave des Epaphroditus, eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener, war ein Schüler des Musonius Rufus, und hernach Lehrer der Philosophie in Rom bis zu der Vertreibung der Philosophen aus Italien durch Domitian im Jahre 94 n. Chr. (Gell. N. A. XIV, 11; vgl. Suet. Domit. 10), wonach er zu Nikopolis in Epirus lebte; dort hörte ihn Flavius Arrianus aus Nikomedien, der seine Reden niederschrieb. Von den 8 BB. *Διατριβαί* (Dissertationes) sind uns noch 4 erhalten, das *Ἐγχειρίδιον* (Manuale) ist ein kurzer moralischer Katechismus. Das Erste ist, nach Epiktet,

unterscheiden zu können, was in unserer Gewalt ist und was nicht in unserer Gewalt ist (τὰ ἐφ' ἡμῖν und τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Auf die Unabhängigkeit des Geistes von allem Aeusseren, da dieses nicht in unserer Gewalt sei, und zwar durch Entsagen und Ertragen (ἀνέχου καὶ ἀπέχου) legt er das Hauptgewicht; der Mensch soll streben, alle seine Güter in sich selbst zu finden. Am meisten soll der Mensch den Gott (θεός oder δαίμων) in seinem Innern scheuen.

Die Selbstbetrachtungen (τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία 12) des Kaisers Marc Aurel beruhen vielfach auf den Sentenzen des Epiktet. Seine Vorliebe für einsame Contemplation, bei welcher der Mensch mit seinem Genius allein zusammen sei, giebt seinen Anschauungen bereits eine gewisse Verwandtschaft mit dem bald hernach aufkommenden Neuplatonismus.

Wenn auch nach dem kaiserlichen Philosophen berühmte Stoiker nicht mehr zu nennen sind, so zeigen sich doch Elemente der stoischen Lehre in den verschiedensten geistigen Producten, namentlich auch bei den christlichen Schriftstellern, so dass man sieht, wie vieles Stoische geradezu geistiges Gemeingut der gebildeten Welt geworden war. De Claudio Rutilio Namatiano Stoico, einen Dichter des 5. Jahrhunderts, handelt Franc. Müller, Pr., Soltiquellae 1882.

§ 53. Die Stoiker stellen die Logik und Physik thatsächlich in den Dienst der Ethik, obschon sie grösstentheils der Physik (mit Einschluss der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprechen. Unter dem Namen Logik befassen mehrere Stoiker die Dialektik und Rhetorik. Die stoische Dialektik ist eine Erkenntnisslehre. Sie fusst auf der aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlussformen (insbesondere über die hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Aenderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen, sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die *φαντασία καταληπτική*, die den Beifall erzwingende (oder die mit sinnlicher Klarheit das Object ergreifende) Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden, und die Stoiker machen so den Anlauf zu einem consequenten Sensualismus, sind aber in der Ausführung ihrer Erkenntnisslehre gezwungen, vielfach rationalistische Elemente hineinzuziehen, theils wegen ihres logischen Princips der Physik, theils wegen der Schwierigkeit, auf rein sensualistischem Wege zu allgemein gültigen Annahmen zu gelangen.

Compare Locke's tabula rasa.

An die Stelle der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei ihnen die Lehre von den subjectiven Begriffen, die durch Abstraction gebildet werden; in der objectiven Realität giebt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn

aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Klassenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältniss.

Von dem stoischen Begriff der *πρόληψις* handelt Roorda, Lugd. Bat. 1823 (abg. aus den Annales Acad. Lugdun. 1822—23), von der stoischen Kategorienlehre Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 217—232; vgl. Prantl in s. Gesch. d. Logik, auch I. H. Ritter, de St. doctr. praes. de eorum logica, Bresl. 1849. Nicolai, de log. Chrys. libris, G.-Pr., Quedl. 1859. V. Brochard, de assensione Stoici quid senserint, Nancy 1879. Rud. Hirzel, de logica Stoicorum (commentatio ex satura philologa Hermanno Sauppio oblata), Berl. 1879. M. Heinze, zur Erkenntnissl. d. Stoiker, Univers.-Pr., Lpz. 1880. Ueber die Grammatik der Stoiker, welche bei ihnen ein Theil der Logik war, vgl. R. Schmidt, Stoicorum grammatica, Halle 1839, auch Lersch und Steinthal in ihren oben (S. 30) citirten Schriften.

Die Stoiker bringen die drei Haupttheile der Philosophie in Verbindung mit den drei allgemeinsten Arten der *ἀρετή*, nach welcher der Philosoph strebe: Tüchtigkeit in Naturerkenntniss, in sittlicher Bildung und in logischer Bildung (Plutarch de plac. philos. I., prooem.: *ἀρετὰς τὰς γενικωτάτας τρεῖς· φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν*). Den Terminus Logik führten die Stoiker ein für die Lehre von den *λόγοις*, d. h. von den Gedanken und Reden, und theilten dieselbe ein in Dialektik und Rhetorik. Diog. L. VII, 41: *τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν.* Kleanthes stellt sechs Theile, wie es scheint, ohne Reduction auf jene drei, zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie. Die Stoiker verglichen (nach Diog. L. VII, 40; Sext. E. adv. M. VII, 17 ff.) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Thieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder mit dem Fleisch und dem Eiweiss und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter, oder (was Andere, z. B. Posidonius, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiss und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten. Dass sie die Ehik in den Vordergrund stellten, beweist schon ihre Definition der Philosophie, Plut. plac. phil. prooem.: *φιλ. ἄσκησιν εἶναι—τῆς ἀρετῆς.* Vgl. oben S. 4.

Die Dialektik war den Stoikern theils die Lehre von der Sprache (Grammatik), theils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnisslehre mit Einschluss der umgebildeten aristotelischen Logik). In der Grammatik sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich, aber zum Theil mehr für die positive Sprachforschung, als für die Philosophie von Bedeutung. Von den Stoikern rühren grossentheils die herkömmlichen Bezeichnungen der Redetheile und Flexionen her.

Die Fundamentalfrage der stoischen Erkenntnisslehre geht auf das Prüfungsmittel (*κριτήριον*) der Wahrheit. Eine ähnliche Frage kannte schon Aristoteles (Metaph. IV, 6: *τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρίνοντα ὀρθῶς;*), rechnete aber dieselbe zu den müssigen gleich der Frage, ob wir jetzt wachen oder schlafen. Bei den Stoikern dagegen und überhaupt in der nacharistotelischen Philosophie gewinnt die Frage nach dem Kriterium eine wachsende Bedeutung. Die Annahmen der ältesten Stoiker über die Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntnisse sind noch von ziemlich unbestimmter Art. Zenon soll (nach Cic. Acad. II, 47) die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) mit der halbgeschlossenen Hand, die Erfassung des Objectes selbst (*κατάληψις*) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), das Wissen mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluss gefestigt und gesichert werde. Hierzu stimmt die stoische

Definition des Wissens (Stob. Ecl. Eth. II, 128) als der *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*, woran sich die Annahme schliesst, dass ein *σύστημα* aus solchen *καταλήψεις* die Wissenschaft ausmache. Der Stoiker Boëthus nannte (nach Diog. L. VII, 54) als Kriterien *νοῦς* und *αἴσθησις* und *ὄρεξις* und *ἐπιστήμη*. Chrysippus aber und mit ihm Antipater von Tarsus und Apollodorus und Andere setzen als Kriterium der Wahrheit die *καταληπτικὴ φαντασία*, d. h. diejenige Vorstellung, welche, von einem realen Objecte ausgehend, den Beifall des Subjects erzwingt und so eine *κατάληψις* hervorbringt. Sext. Emp. VII, 257: *αὕτη (φ. κ.) γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν*, vgl. ib. VII, 247: *τῶν ἀληθῶν (φαντασιῶν) αἱ μέν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὔ, οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος. μυρίοι φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες ἀληθῆ μὲν ἕλκουσι φαντασίαν οὐ καταληπτικὴν δὲ ἀλλ' ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαν, ὅθεν οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλάκις, οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ.* Die wahren Vorstellungen müssen der Wirklichkeit entsprechen, dieselbe erfassen, aber nicht jede wahre Vorstellung ist eine *καταληπτική*, also kann die *φαντασία καταληπτική* wenigstens nicht an der letztcitirten Stelle des Sextus bedeuten: die Wirklichkeit erfassend. Freilich finden sich Stellen, aus denen diese Bedeutung der *φ. κ.* geboten erscheinen kann, z. B. bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 244 wird sie definirt: *ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*, vgl. VII, 248, so dass die Vermuthung nahe liegt, die Stoiker hätten das *καταληπτική* zweideutig genommen, als das Subject und als das Object erfassend. Ob nun eine gewisse Vorstellung von dieser Art sei, kommt jedesmal wieder in Frage; es ist Sache des freien Entschlusses, einer Vorstellung die Beistimmung (*συγκατάθεσις*), wodurch wir sie für wahr erklären, entweder zu gewähren oder zu versagen, und nur der Weise wird hierin stets richtig verfahren. Der nächste Anhalt ist die sinnliche Klarheit (*ἐνάργεια*), welche den nicht von einem Object ausgehenden Vorstellungen, den blossen Phantasiebildern (*φαντάσματα*), zu fehlen pflegt. Da jedoch der Fall mitunter vorkommt, dass falsche Vorstellungen mit der vollen Kraft der wahren auftreten, so fanden sich die jüngeren Stoiker (nach Sext. adv. Math. VII, 253) zu dem Zusatz veranlasst, jene Bestimmungen sollten sich nur auf diejenige Vorstellung beziehen, gegen welche keine Instanz vorliege (*μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα*).

Die Vorstellung (*φαντασία*) wurde von Zenon definirt als *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, und Kleanthes verglich dieselbe mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs; Chrysippus aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des zenonischen Ausdrucks und definirte seinerseits die *φαντασία* als *ἑτεροίωσις ψυχῆς* (Sext. Empir. adv. M. VII, 228 ff.). Die *φαντασία* ist ein *πάθος* in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Object bekundet (Plutarch de plac. philos. IV, 12). Durch die Wahrnehmungen von äusseren Objecten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit, Chrysippus bei Plutarch de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen (Plutarch. plac. ph. IV, 11: *ὥσπερ χαρτίον ἐνεργὸν [εὐεργόν?] εἰς ἀπογραφήν*).

Wenn wir ein Object wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung desselben davon eine Erinnerung (*μνήμη*) zurück. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welche definirt wird als *τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος*). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff (*ἔννοια*) hervor, und zwar theils von selbst (*ἀνεπιτεχνήτως*), theils durch eine absichtliche und methodische Denkthätigkeit (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*); im ersten Falle entstehen die *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι*, im andern die technisch gebildeten *ἔννοιαι*. Die *πρόληψις* ist (nach Diog. L. VII,

53) ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου. Unter den ἔμφυτοι προλήψεις sind wenigstens bei den älteren Stoikern nicht angeborene Begriffe, sondern nur naturgemäss aus den Wahrnehmungen entstandene zu verstehen. Das Vernunftbewusstsein ist ein Product der fortschreitenden Entwickelung des Menschen; es sammelt sich (συναθροίζεται) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr. Von der Wahrnehmung, dem Nähern, dem Einzelnen ausgehend, kann man zu dem Ferneren, dem Allgemeinen durch die logischen Operationen aufsteigen, und das Weltganze kann nur durch die Vernunft erkannt werden, und hier kommt der Rationalismus gegenüber dem Sensualismus, mit dem die Stoiker einsetzen, zur Geltung. Die kunstgerechte Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die Dialektik zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später als Nominalismus (oder Conceptualismus) bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, dass nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als subjectiver Gedanke sei. Plut. plac. phil. I, 10: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. Dass Zenon diese Ansicht unter ausdrücklicher Polemik gegen die platonische Ideenlehre aufstellte, sagt Stob. Ecl. I, 332.

Die obersten Begriffe (τὰ γενικώτατα), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien treten, sind: 1. τὸ ὑποκείμενον, 2. τὸ ποιόν, oder genauer: τὸ ποιὸν ὑποκείμενον, 3. τὸ πὼς ἔχον, oder genauer: τὸ πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον, 4. τὸ πρός τι πὼς ἔχον, oder genauer: τὸ πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον. Es bleibt also jede Kategorie in der folgenden und erhält durch diese nur eine nähere Bestimmung.

In der Schlusslehre gehen die Stoiker von den hypothetischen Schlüssen aus, die zuerst (nach Boëth. de syllog. hypoth. p. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemus (von dem Letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. Chrysippus stellte (nach Sext. Emp. adv. Math. VIII, 223) an die Spitze seiner Syllogistik fünf συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι, worin der Obersatz (λῆμμα) zwei Glieder in das Verhältniss der Verbindung oder Trennung setzt, der Untersatz (πρόςληψις) eins dieser Glieder kategorisch setzt oder aufhebt, und der Schlusssatz (ἐπιφορά) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergiebt. Vergl. Prantl, Gesch. der Log. I, S. 467—496.

§ 54. Die Physik begreift bei den Stoikern ausser der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen Stoff und Kraft die beiden obersten Principien genannt, aber die Kraft ist nicht etwa abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feinerer Stoff, so dass der Stoicismus Materialismus im weiteren Sinne (organischer Materialismus) und Monismus (freilich nicht im spinozistischen Sinne), nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der grössten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmässigkeit, überhaupt die Vollkommenheit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit.

Da ferner die Welt selbstbewusste Theile hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muss als jeder einzelne Theil, nicht bewusstlos sein; das Bewusstsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemässen Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*).

Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Theil Erde, bleibt zu einem andern Theile Wasser und verdunstet zu einem Theile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser, sind vorwiegend leidend, die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge eines Weltbrandes Alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer aufs Neue die Welt hervor, die sich in ganz gleicher Weise wieder entwickelt. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Nothwendigkeit, welche mit der Gesetzmässigkeit der Natur und mit der göttlichen Vernunft identisch ist; diese Nothwendigkeit ist das Verhängniss (*εἱμαρμένη*) und zugleich die Vorsehung (*πρόνοια*), die Alles beherrscht.

Die menschliche Seele ist ein Theil oder Ausfluss der Gottheit, und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre Theile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft und die herrschende Kraft (*τὸ ἡγεμονικόν*), die im Herzen ihren Sitz hat, und der die Vorstellungen und Begehrungen und der Verstand angehören.

Ueber die Naturlehre, Psychologie und Theologie der Stoiker handeln: Justus Lipsius, physiologia Stoicorum. Antv. 1610. Jac. Thomasius, de Stoic. mundi exustione, Lips. 1672. Mich. Sonntag, de palingenesia Stoic., Jen. 1700. Ch. Meiners, comm. de Stoicorum sententia de animorum post mortem statu et factis, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, Bd. II, S. 205 ff. D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangae 1858. R. Ehlers, vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctr. apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, comm. Portensis, Numburgi 1859 (vgl. O. Heine, Stobaei eclog. loci nonnulli ad St. philos. pertin. emend., G.-Pr., Hirschberg 1869). C. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860. F. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctr. ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863. Ludw. Stein, d. Psychologie der Stoa, 1. Bd.: Metaphysisch-anthropol. Th., Berl. 1886. Vgl. M. Heinze, die L. vom Logos, S. 79—172. Herm. Siebeck, der Zusammenhang der aristotelisch. u. stoisch. Naturphilos., in: Unters. z. Philos. d. Gr., Halle 1873 (die Abhängigkeit der Stoa von Heraklit ist hier zu gering angeschlagen).

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern dieselbe die Gotteslehre in

sich befasst, den obersten Rang unter den philosophischen Doctrinen zuerkannten, wurde dieselbe doch thatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer, als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, dass sie in ihr weniger selbständig, als in der Logik und Ethik verfuhren und im Wesentlichen auf die heraklitische Naturphilosophie, im Einzelnen häufig auf Aristoteles zurückgingen. An die Volksreligion schlossen sich die Stoiker an, indem sie die Mythologie äusserlich beibehielten; sie deuteten dieselbe aber in allegorischer Weise auf Vorgänge und auf Ereignisse in der Natur (*φυσικὸς λόγος*, ratio physica) und auf moralische Ideen. (S. besonders Cornutus, dessen Werk eine allegorisirende Mythologie ist, und Heraklit Alleg. Hom. Bei letzterem c. 5: *ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.*)

Anstatt der vier aristotelischen *ἀρχαί* (Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache, die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reducirt wurden) erscheinen bei den Stoikern zwei Principien: *τὸ ποιοῦν* und *τὸ πάσχον*, welches erstere jedoch auch materiell gedacht wird, so dass es nicht etwa die in den feinsten und höchsten Substanzen innewohnende Kraft ist, sondern diese feinste und höchste Substanz selbst ist, und der göttliche und menschliche *νοῦς* nicht als etwas Immaterielles erscheint. Diese beiden Principien sind dann selbst untrennbar, d. h. in allem gröberen Stoff ist auch das bildende Element enthalten. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weiter gegangen, wie dieser von Platon aus, und wiederum von ihm aus theils schon Theophrast, theils und besonders Straton der Lampsakener und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transcendenz die Immanenz zu setzen versuchen.

Nach Diog. L. VII, 134 erklären die Stoiker das Leidende als die qualitätslose Substanz (*ἄποιος οὐσία*) oder die Materie (*ὕλη*), das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft (*ὁ ἐν αὐτῇ λόγος*) oder die Gottheit (*ὁ θεός*). Senec. Epist. 65, 2: dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat; ex illa varia opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde, a quo fiat: hoc causa est, illud materia. Der feinste Stoff ist die höchste Vernunftkraft; dieser feinste Stoff wird als *πῦρ* oder als *πνεῦμα ἔνθερμον* mit gleichbleibender Spannkraft gedacht als *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου* oder als *πῦρ τεχνικόν* (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschied von dem verzehrenden), und dies ist zugleich die Gottheit, so dass, da dies bildende Feuer überall sich findet, Pantheismus von den Stoikern gelehrt wird. Die Gottheit wird genannt *πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον* (Origen. c. Cels. VI, 71). Es wird dieser Pantheismus vollendet dadurch, dass auch die gröberen Elemente aus dem Urfeuer entstanden sind und sich in dasselbe wieder auflösen. Plut. de Stoic. repugn. 41: Nach Chrysippus im ersten Buch *περὶ προνοίας* ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist mit der Weltseele, dem leitenden Princip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Theil dieses Feuers, gleichsam ein von ihm ausgestreuter Same, zu dichteren Stoffen geworden, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Ebend. 38: Sonne und Mond und die anderen Götter sind geworden: Zeus aber ist ewig. Bei der Weltentwickelung wird der sich bildenden groben Materie der *λόγος* oder der *λόγος σπερματικός* als das Gestaltende gegenübergestellt, der die Formen für alles Entstehende, für die Einzeldinge, die Vielheit der *λόγοι σπερματικοί*, die vernünftigen, sich organisch und zweckvoll entwickelnden, in den Einzeldingen als Formen wirkenden, sie gestaltenden Samenkeime in sich hält. Die nach der *ἐκπύρωσις* sich

wieder entfaltende neue Welt ist vermöge der εἱμαρμένη, die in den Dingen wirkt, ganz identisch mit der vorhergehenden, so dass dieselben Menschen ganz dasselbe Geschick haben (Nemes. de nat. hom. c. 38). Dass der Stoiker Boëthus, ferner Panätius und Posidonius das Dogma der Weltverbrennung aufgegeben und die Unvergänglichkeit der Welt angenommen haben, und bereits Diogenes der Babylonier in seinem höheren Alter wenigstens zum Zweifel an jenem Dogma fortgegangen sei, sagt der Verfasser der unter Philons Namen gehenden Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου S. 497 (ed. Mangey) und 502 (S. 492—498 stehen in den Handschriften und Ausgaben, wie J. Bernays in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1863, S. 34—40 nachweist, um einige Blätter zu viel nach vorn; dieser Abschnitt muss bis auf S. 502 hinabgerückt werden).

Diog. L. VII, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere. Die Zeit ist (ebend. 141) die Ausdehnung der Bewegung der Welt (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως). Sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und der Zukunft.

Alle Einzelwesen sind von einander verschieden. Senec. Epist. 113, 13: exegit a se (divini artificis ingenium), ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia. Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich. (Dieser Gedanke ist der nämliche, den später Leibniz als principium identitatis indiscernibilium aufstellte und dem Zusammenhang seiner Monadologie einreihte.)

Alles geschieht nach der εἱμαρμένη, welche in heraklitischer Weise die Vernunft im All ist, das allgemeine Gesetz, die strenge Verknüpfung von Ursache und Wirkung (Diog. L. VII, 149: καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι· ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη, ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται). Doch scheinen nicht alle Stoiker die Nothwendigkeit in einem so strengen Sinne genommen zu haben. Kleanthes in seinem „Hymnus auf den Zeus“ nimmt von der durch Gott bestimmten Nothwendigkeit die bösen Thaten aus, indem er sagt: Nichts geschieht ohne dich, Gottheit, ausser was die Bösen thun durch ihre eigene Unvernunft; aber auch das Schlimme wird durch dich wiederum zum Guten gelenkt und dem Weltplane eingeordnet. Vgl. auch Kleanthes bei Epiktet, Handb. 52:

Ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Chrysippus suchte (nach Cic. de fato 18) durch Unterscheidung zwischen causae principales und adiuvantes das fatum festzuhalten und doch der necessitas zu entgehen, indem das fatum nur die causas adiuvantes herbeiführe, der appetitus aber bei uns selbst stehe. Die Vorsehung, welche gleich der Nothwendigkeit ist, ordnet Alles auf das Beste, und der Mensch kann sich dieser Logik, die durch das Ganze geht und für ihn besonders sorgt, unbedingt anvertrauen. Gott ist der Vater Aller, ist wohlthätig und menschenfreundlich, und so ist die physische Ansicht von der Welt bei den Stoikern durchaus optimistisch. Die sogenannten Uebel in der Welt sprechen freilich gegen die äusserlich gefasste Teleologie, und deshalb sind die Stoiker gezwungen, die Uebel mit dem Zweckvollen in Einklang zu bringen, und geben eine ausgeführte Theodicee.

Die menschliche Seele ist (Diog. L. VII, 156) τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα, oder näher (n. Chrys. b. Galen, Hipp. et Plat. plac., ed. Kühn, vol. V, p. 287): πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. Sie ist ein ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ

(Epikt. diss. I, 14, 6) und kann deshalb auch als Feuer bezeichnet werden (Cic. de nat. deor. III, 14, 36; disp. Tusc. I, 9, 19). Ihre acht Theile (*ἡγεμονικόν*, Sinne, Sprachvermögen und Zeugungskraft) nennt Plutarch de plac. ph. IV, 4 (vgl. Diog. L. VII, 157 ff.). Dass das Hegemonikon in der Brust, nicht im Haupte wohne, folgerten Chrysipp und andere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstande, dass die Stimme, der Ausdruck des Gedankens, aus der Brust herkomme. Doch waren nicht alle Stoiker hiermit einverstanden (Galen, Hipp. et Plat. pl. III, 1, p. 209 f.). So lange der Theil der allgemeinen Vernunft, welche in den einzelnen Menschen übergegangen ist, im Menschen wohnt, ohne sich durch die Rede zu äussern, ist er der *λόγος ἐνδιάθετος*, sobald er sich aber durch Worte kundgiebt, heisst er *λόγος προφορικός*, Bezeichnungen, die von den Stoikern herrühren und später bei den Kirchenvätern besonders auf das Verhältniss des Logos zu dem Vater angewandt wurden. (Vgl. übrigens Plat. Soph. 263 e: die *διάνοια* ist die innere Rede des Geistes, und Arist.: *ὁ ἔσω λόγος*.)

Kleanthes behauptete (Diog. L. VII, 157), dass alle Seelen bis zur *ἐκπύρωσις* bestehen würden, Chrysippus aber gestand dies nur den Seelen der Weisen zu. Panätius stellte (nach Cic. Tusc. I, 32) die Unsterblichkeit überhaupt in Abrede, dass er aber darum behauptet habe, der Dialog Phädon sei dem Platon untergeschoben, ist nicht sicher erwiesen. Die späteren Stoiker kehrten grösstentheils zu der älteren Lehre zurück. Vgl. besonders viele Stellen bei Seneca.

Als das bedeutendste Document der stoischen Theologie mag der „Hymnus des Kleanthes auf den Zeus" (bei Stob. Ecl. I, p. 30) hier eine Stelle finden.

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
Χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν, ἰῆς μίμημα λαχόντες
Μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν.
Τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
Πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται
Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀκινήτοις ἐνὶ χερσίν,
Ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν,
Τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐῤῥίγασιν.
Ὧι σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
Φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν,
Ὃς τόσσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
Οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐπὶ πόντῳ,
Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.
Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
Καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
Ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
Ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
Ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσιν,
Δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
Οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,
Ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
Αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνευ καλοῦ ἄλλος ἐπ' ἄλλα,
Οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,
Οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
Ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.

Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀρχικέραυνε,
Ἀνθρώπους μὲν ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
Ἣν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
Ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
Ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
Θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
Οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

§ 55. Das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist die Tugend, d. h. das naturgemässe Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), die Uebereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, der Vernunft in der Welt, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; Alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres; unter dem Mittleren aber ist einiges vorzuziehen, anderes abzuweisen, wiederum anderes schlechthin gleichgültig. Die Lust ist ein zur Thätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf. Die Cardinaltugenden sind: sittliche Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Nur wer alle Tugenden in sich vereinigt, kann die einzelne wahrhaft besitzen. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das Katorthoma ist das Rechtthun in der rechten Gesinnung, wie der Weise dieselbe besitzt; das Rechte im Handeln als solches, abgesehen von der Gesinnung, ist das Geziemende (Kathekon). Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht unempfindlich; er übt gegen sich und Andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, dass kein Einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern factisch nur der Unterschied der Thoren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden bestehe.

Das Handeln des Menschen geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles Andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. So ist auch der Trieb nach Gemeinschaft mit der Vernunft in jedem Menschen gegeben; da aber in allen Menschen dieselbe Vernunft lebt, welche als allgemeines Gesetz gelten soll, giebt es nur Ein Gesetz, Ein Recht, Einen Staat,

und so setzten die Stoiker an die Stelle der einzelnen Staaten den Weltstaat, an die Stelle der Politik den Kosmopolitismus.

Ueber die Moral der Stoiker handeln: C. Scioppius, elementa Stoicae philosophiae moralis, Mogunt. 1606. Joh. Barth. Niemeyer, de Stoicorum ἀπαθείᾳ, Helmst. 1679. Jos. Franz Budde, de erroribus Stoicorum in philosophia morali, Halae 1695—96. C. A. Heumann, de αὐτοχειρίᾳ philosophorum, maxime Stoicorum, Jen. 1703. Joh. Jac. Dornfeld, de fine hominis Stoico, Lips. 1720. Christoph Meiners, über die Apathie der Stoiker, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, 2. Theil, S. 130 ff. Joh. Neeb, Verhältniss der stoischen Moral zur Religion, Mainz 1791. C. Ph. Conz, Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philos., nebst einem Versuche über christliche, kantische und stoische Moral, Tüb. 1794. J. A. L. Wegscheider, ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethices Kantianae compar., Hamb. 1797. Christian Garve, über die Ethik der Stoiker, in der einleitenden Abh. zu seiner Uebersetzung der Ethik des Arist., Bd. I, Breslau 1798, S. 54—89. Wilh. Traug. Krug, Zenonis et Epicuri de summo bono doctrina cum Kantiana comp., Viteberg. 1800. Klippel, doctrinae Stoicorum ethicae atque Christ. expositio, Gott. 1823. J. C. F. Meyer, Stoicorum doctrina ethica cum Christ. comp., Gott. 1823. Deichmann, de paradoxo Stoicorum, omnia peccata paria esse, Marb. 1833. Wilh. Traug. Krug, de formulis, quibus philosophi Stoici summum bonum definierunt, Lips. 1834. M. M. von Baumhauer, περὶ τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς, veterum philos., praecipue Stoic., doctrina de morte voluntaria, Trajecti ad Rh. 1842. Munding, die Grundsätze der stoischen Moral, Pr., Rottweil 1846. F. Ravaisson, de la morale des St., Paris 1850. Guil. Gidionsen, de eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt, Lips. 1852. M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, Berol. 1861; Stoicorum ethica ad origines suas relata, G.-Pr. von Schulpforta, Naumburg 1862. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctrinae ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863. Küster, d. Grundzüge d. stoischen Tugendlehre, Progr. des Fr. Werderschen Gymn., Berlin 1864. C. Fortlage, über die Glückseligkeitsl. der Stoiker, in: Sechs philos. Vortr., Jena 1867. D. Richter, die Ueberlieferung der stoischen Definitionen über die Affecte, Pr., Halle 1873. F. Wevers, quid Paulus, quid Stoici de virtute docuerint, Meursae 1876. E. Hannot, Essai sur la morale stoicienne et ses conséquences au point de vue de la civilisation, Brux. 1880. W. T. Jackson, Seneca and Kant, or an exposition of stoic and rationalistic ethics, 1881. Raym. Thamin, un problème moral dans l'antiquité, étude sur la casuistique Stoicienne, Par. 1884. O. Apelt, d. stoisch. Definitionen der Affecte u. Poseidonios, in: Jahrb. f. Philol., 1885, S. 513—550.

Nach Stob. Ecl. II, p. 122 soll Zenon das ethische Ziel als die Uebereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben: *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν*, und erst Kleanthes zu *ὁμολογουμένως* hinzugefügt haben: *τῇ φύσει*. Doch sagt Diog. L. VII, 87, Zenon habe in der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* als das Moralprincip aufgestellt, und diese Angabe ist um so glaubhafter, da bereits von Speusippus (seiner naturalistischen Umbildung des Platonismus gemäss) die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (nach Clem. Alex. Strom. II, p. 418 d) definirt worden war, und da Polemon gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. II, 42): honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, und da ferner auch Heraklit (bei Stob. Serm. III, 84, s. oben § 15, S. 52) die ethische Forderung aufgestellt hatte: *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*. Die *φύσις*, welcher zu folgen sei, erscheint bei Kleanthes vorwiegend als die Natur des Weltalls; Chrysippus dagegen bezeichnet dieselbe als die Einheit der menschlichen und der allgemeinen Natur, indem unsere Naturen Theile der Natur überhaupt seien. Seine Formel war: *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* oder *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* (Diog. L. VII, 87 ff.). In den Formeln, deren sich spätere Stoiker bedienten, giebt sich meist eine Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprincips kund, insbesondere in dem Satze Einiger der Jüngeren (bei Clem. Al. Strom. II, p. 476): *τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ*

ἀνθρώπου κατασκευῇ, wiewohl dies nur eine Veränderung des Ausdrucks, nicht des Inhalts ist. Die Formel des Diogenes Babylonius war: *τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ*, die des Antipater von Tarsus: *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγμένων κατὰ φύσιν*, die des Panätius: *τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν τῆς φύσεως ἀφορμάς*, die des Posidonius: *τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν.* Seneca meint, das einfache *ὁμολογουμένως* genüge, denn (Ep. 20, 5) die Weisheit liege in dem semper idem velle et idem nolle, es bedürfe auch nicht der exceptiuncula: recte, denn: non potest cuiquam semper idem placere, nisi sit rectum.

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb, Diog. L. VII, 85, nach Chrysipp im ersten Buche *περὶ τελῶν: πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.* Die Lust ist ein Zuwachs (*ἐπιγέννημα*) zu dem gelingenden Streben nach dem, was mit unserer Natur harmonirt. Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntniss als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippus tadelt (bei Plutarch. de St. repugn. c. 2) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, dass dieselben im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen (was freilich nur beweist, dass der Ernst der streng wissenschaftlichen Forschungsarbeit ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, fremd und unverständlich geworden war). Doch soll die rechte *πρᾶξις* in dem vernunftgemässen Leben (*βίος λογικός*) auf der *θεωρία* beruhen und mit ihr verschmolzen sein (Diog. L. VII, 103).

Ob der Mensch dem allgemeinen Gesetz, das in ihm zum Bewusstsein gelangt, nachkommen will, oder nicht, ob also das sittliche Ziel in ihm erreicht wird, oder nicht, das hängt von ihm selbst ab, und es wird so die Freiheit dem Menschen vindicirt; die Tugend ist *αὐθαίρετος* (Plut. Stoic. rep. 31; comm. not. 32), da es nicht denkbar sein soll, dass die Götter, die sonst für die Menschen so besorgt sind, das sittliche Uebel hervorriefen, und da der Mensch in Glück und Unglück bloss von sich abhängen soll (Plut. Stoic. rep. 34; comm. not. 34). Sobald die Stoiker auf das Gebiet der Ethik kommen, lehren sie, getrieben durch das religiöse und sittliche Bewusstsein, die Freiheit, so lange sie sich aber auf dem Gebiet der Physik bewegen, sprechen sie, durch consequentes Denken dazu gezwungen, auch für die menschlichen Handlungen die absolute Nothwendigkeit aus (Plut. Stoic. rep. 34; comm. not. 34). Sie haben zuerst das Problem von Freiheit und Nothwendigkeit richtig erfasst und in seiner Schwierigkeit erkannt, sich aber vergeblich abgemüht, es zu lösen. Vgl. M. Heinze, L. vom Logos, S. 154 ff.

Die Tugend (recta ratio, Cic. Tusc. IV, 34) ist eine *διάθεσις*, d. h. eine Eigenschaft, die (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zulässt (Diog. L. VII, 98; Simplic. in Ar. Cat. fol. 61 b). Es giebt eine Annäherung zur Tugend; aber der, welcher sich annähert (*ὁ προκόπτων*), steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (*ἀρετὴ καὶ κακία*) giebt es kein Mittleres (Diog. L. VII, 127). Kleanthes erklärte (mit den Kynikern) die Tugend für unverlierbar (*ἀναπόβλητον*), Chrysippus für verlierbar (*ἀποβλητήν*, Diog. L. VII, 127). Die Tugend ist zur Glückseligkeit, die auch von den Stoikern als das ethische Ziel des Menschen hingestellt wird, ausreichend (Cic. Parad. 2; Diog. L. VII, 127), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwinde (Sen. Ep. 9). Auf dem Unterschied der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* beruht die praktische Beziehung zu

den äusseren Dingen (Diog. L. VII, 105; Cic. de fin. III, 50). Die προηγμένα sind nicht Güter aber doch schätzbare Dinge, denen wir naturgemäss nachstreben; zu ihnen gehören die ersten Objecte der natürlichen Triebe (prima naturae). Es ist geziemend, denselben nach der Ordnung ihres Werthes nachzustreben. Die Handlung (ἐνέργημα), welche der Natur eines Wesens gemäss ist, und welche demgemäss sich mit gutem Grunde rechtfertigen lässt, ist das καθῆκον, das vollendete καθῆκον aber, welches auf tugendhafter Gesinnung oder dem Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das κατόρθωμα (Diog. L. VII, 107 f.; Stob. Ecl. II, 158. Ein ähnlicher Unterschied wie der später gemachte zwischen Legalität und Moralität). Keine That als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung geschieht, im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Orig. c. Cels. IV, 45, wonach die Auffassung des Sext. Emp. adv. Math. XI, 190; Pyrrh. hyp. III, 245 zu berichtigen sein möchte). Da auch das Leben zu den ἀδιάφορα gehört, so ist die Selbsttödtung gestattet als εὔλογος ἐξαγωγή (Cic. de fin. III, 60; Sen. Ep. 12; de prov. c. 6; Diog. L. VII, 130).

Die Tugenden werden von Zenon sämmtlich auf die φρόνησις zurückgeführt, jedoch so, dass diese sich bei dem Zuertheilen als Gerechtigkeit, bei dem Erstreben als Besonnenheit, bei dem Erdulden als Tapferkeit gestalte (Plut. de Stoic. repug. 7; Plut. virt. mor. c. 2: ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δὲ αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρίαν). Spätere Stoiker definiren (im Anschluss an die platonische Vierzahl der Tugenden) die sittliche Einsicht als die ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, die Tapferkeit als die ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων, die Besonnenheit (Selbstbeschränkung) als die ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, die Gerechtigkeit als die ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ (die einem Jeden zutheilt, was ihm gebührt, suum cuique tribuens). In jeder Handlung des Weisen sind die sämmtlichen Tugenden enthalten (Stob. II, 102 ff.).

Die Lehre von den Affecten (πάθη) haben die Stoiker theils nach der psychologischen theils nach der ethischen Seite hin zuerst ausgebildet. Sie verstehen unter Affecten Abweichungen von dem richtigen praktischen Urtheil über das Gute und Ueble. Nach Zenon (Diog. VII, 110) ist das πάθος eine ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Von Chrysippus werden die πάθη geradezu als κρίσεις bezeichnet. Die Hauptformen sind Furcht, Bekümmerniss (λύπη), Begierde und Lust (bezüglich auf ein zukünftiges oder gegenwärtiges vermeintliches Uebel oder Gut), von denen es viele Unterarten giebt. Die λύπη wird von Chrysippus definirt: Opinio recens mali praesentis (δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας), in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, Cic. Tusc. IV, 7, 14. Kein Affect ist naturgemäss und nützlich (Cic. Tusc. III, 9, IV, 19; Sen. Ep. 116), und deshalb ist die Apathie geboten. Doch stehen den πάθη gegenüber die εὐπάθειαι, die vernünftigen Stimmungen der Seele, von denen es nur drei Hauptformen giebt, entsprechend der Furcht, der Begierde und der Lust, da der Bekümmerniss nichts Vernunftgemässes entsprechen kann (Diog. VII, 115 f., Cic. Tusc. IV, 6, 12 f.). — Posidonius, der in der Psychologie überhaupt von der Lehre der älteren Stoiker abwich, war der Ansicht, dass die Affekte nicht aus der vernünftigen Seele, sondern aus dem θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν (nach Platon) sich herleiteten, welche beiden freilich nicht, wie Platon wollte, nebst der Vernunft Theile der Seele, sondern nur Vermögen (δυνάμεις) derselben sein sollten, Gal. de dogm. Hippocr. et Plat. ed. Kühn V, p. 515.

Der Weise vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem nach. Seneca de prov. 1: bonus ipse tempore tantum a Deo

differt. Nach Plut. adv. St. 33 lehrte Chrysipp: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας.* Der Thor ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. III, 5). Aber Schlechtigkeit, sittliches Verderben waltet überall, ja alle Menschen rasen, erreichen also die in ihnen angelegte sittliche Vollendung nicht. Der Zweck setzt sich nirgends durch, und wenn auf physischem Gebiet die beste Welt gelehrt wird, so hier auf ethischem die schlechteste. — Den Unterschied zwischen dem Weisen und dem Unweisen fassten die früheren Stoiker schroff, indem sie die Menschen geradezu in Gute (*σπουδαῖοι*) und Schlechte (*φαῦλοι*) eingetheilt haben sollen (Stob. Ecl. II, 198), doch glaubten sie wohl, dass es wahrhaftige Weise gegeben habe, und manche Stoiker mögen sich auch selbst für solche gehalten haben. Mit dem Zugeständniss, dass in der Wirklichkeit statt des Weisen stets nur der Fortschreitende (*προκόπτων*) gefunden werde, geht bei den späteren Stoikern (insbesondere seit Panätius) eine Neigung zum Eklekticismus Hand in Hand, während auch andererseits Platoniker und Aristoteliker stoische Elemente in ihre Denkweise aufnehmen. — In der römischen Kaiserzeit glaubte man wieder an die Realisirbarkeit des Weisen.

Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen andern Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Er nimmt sogar am Staatsleben Theil, um so mehr, je mehr sich dieses der Vollkommenheit des Einen alle Menschen umfassenden Idealstaates annähert. Neben der Gerechtigkeit wird im Verkehr mit Andern besonders die allgemeine Menschenliebe, als die menschliche Gemeinschaft ermöglichend, empfohlen. Alle Menschen müssen zusammenhalten und sich gegenseitig unterstützen, da sie alle zusammengehören durch den gemeinsamen Logos, der als der eine in allen lebt. Nicht ein bestimmtes Vaterland hat der einzelne Mensch, sondern das für alle gemeinsame ist die Welt (Muson. bei Stob. Floril. 40, 9: *κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν*). Sind wir alle Genossen eines Staates, so sind wir auch Brüder, und wir haben alle Gott zum Vater. Es ist nicht Jemand Athener oder Korinther, sondern nur Sohn Gottes (Epikt. dissert. I, 13; I, 9). Auch die Sklaven sind Menschen und müssen als solche behandelt werden, und sogar unsern Feinden sollen wir Gutes thun. (Die Stoiker knüpfen hier an die Kyniker an und nähern sich in diesen und vielen andern Punkten den religiösen und moralischen Lehren des Christenthums, das sie wesentlich mit vorbereitet haben.)

§ 56. Epikurus aus dem atheniensischen Demos Gargettos, 341 bis 270 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der aristippischen Hedonik und Combination derselben mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der epikureischen Schule gehören an: Metrodorus aus Lampsakus, der noch vor Epikur starb, Hermarchus aus Mitylene, der dem Epikur im Lehramte folgte, Polyänus, Timokrates, Leonteus, Kolotes aus Lampsakus und Idomeneus, Polystratus, der Nachfolger des Hermarchus, dann dessen Nachfolger Dionysius und Basilides, der Vielschreiber Apollodorus, der über 400 Bücher verfasst hat, und dessen Zuhörer Zenon von Sidon (geb. um 150 v. Chr.), den Cicero unter den Epikureern um seines logisch strengen, würdigen und geschmückten Vortrags willen auszeichnet, und auf dessen Vorträgen grossentheils auch die Schriften seines Schülers Philodemus beruhen, zwei Ptole-

mäus von Alexandrien, Demetrius der Lakoner, Diogenes von Tarsus, Orion, ferner Phädrus, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemus von Gadara in Cölesyrien (um 60 v. Chr.), T. Lucretius Carus (94—54 v. Chr.), der Verfasser des Lehrgedichts de rerum natura, und viele andere. Sehr viele, aber grösstentheils ganz unselbständige Anhänger fand der Epikureismus in der späteren römischen Zeit.

Herculanensium voluminum quae supersunt, Collectio prior, tom. I—XI, Neap. 1793—1855, und Collectio altera, Tom. I—XI, ibid. 1861—1876, (für Einzelnes vollständiger und correcter Hercul. Voluminum P. I. II, Oxonii 1824, 25) enthalten meist Schriften der Epikureer, namentlich des Philodemus. Der Besitzer der Bibliothek, zu welcher die Rollen gehörten, muss also ein warmer Verehrer dieses Epikureers gewesen sein. Doch ist keineswegs mit D. Comparetti sicher anzunehmen, die herculanensische Bibliothek sei die des L. Piso, Consul im Jahre 58 v. Chr., des bekannten politischen Gegners Ciceros, gewesen, der allerdings den Philodemus hochschätzte. Comparetti vertritt diese Ansicht in dem Aufsatz: La villa de' Pisoni e la sua biblioteca, der sich in der Festschrift: Pompei et la regione sotterrata del Vesuvio nell' anno LXXIV, Nap. 1879, S. 159 ff. findet. S. dageg. Th. Mommsen, Inschriftbüsten, in: Archäolog. Zeitung, Jahrg. 39, 1880, S. 32 ff. Ueber diese Papiri zu vergl. D. Comparetti, Relazione sui papiri Ercolanesi, Roma 1880. — Im Ganzen hat man sich von diesen herculanensischen Funden mehr für die Kenntniss der epikureischen Philosophie versprochen, als bisher wenigstens daraus gewonnen worden ist.

Epicuri *περὶ φύσεως β', ια'* in: Herculanensium voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom. X, 1850. Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius ed. J. Conr. Orellius, Lips. 1818. Neue Bruchstücke aus derselben Schrift (zum Theil früher veröffentlichte Stellen aus dem 11. Buche berichtigend und ergänzend) enthält der sechste Band der Hercul. voll., Collectio altera, Neap. 1866. Wahrscheinlich finden sich auch in dem neunten Band der Coll. alt. Stücke derselben Schrift. Im Ganzen besitzen wir bis jetzt aus 9 Büchern des Werks *π. φύσεως* Fragmente. S. darüber Th. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs, insbesondere über die Willensfrage, in: Sitzungsber. d. philol.-hist. Classe d. kais. Ak. d. W., Bd. 83, Wien 1876, S. 87—98; ders., ein Brief Epikurs an ein Kind, in Hermes Bd. V, S. 386—395; ders., d. Ueberreste eines Buches v. Epikur *π. φύσεως*, in: Wiener Stud. I, 1, 1880, S. 27—31. D. Comparetti, Frammenti inediti dell' etica di Epicuro, tratti da un papiro Ercolanese, in: Rivista di filologia, anno VII, 1879, S. 401—421; ders., Frammenti dell' Etica di E., tratti da un papiro Ercolanese, in: Museo di antiquità I, 1884, S. 57—88. H. Usener, Epicuri recogniti specimen, Ind. lect., Bonnae 1880. (Von dems. ist eine Ausgabe der Epikurfragmente in Vorbereitung.) A. Brieger, E.s Br. an Herodot, Diog. L. X, § 68 bis 83 übers. u. erläutert, Pr. des Stadt-G., Halle a. d. S. 1882.

Metrodori Epicurei de sensionibus comm., in: Hercul. vol. VI, Neap. 1839. Vgl. Herm. Heinr. Adalb. Duening, de Metrodori Epicurei vita et script., acc. fragm., Lpz. 1870. (Nach Duen. S. 33 rührt das Fragment, worin A. Scottus die Schrift des Metrod. *π. αἰσθήσεων* zu erkennen geglaubt hat, von einem späteren Epikureer her.)

Idomenei Lampsaceni fragmenta, in: Fragm. hist. Graec. vol. II, Par. 1848.

Πολυστράτου περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως (theilweise gut erhalten), in: Hercul. vol. IV, Neap. 1832.

Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum ed. Drummond (Herculanensia, Lond. 1810); ed. Petersen, Hamburgi 1833. (Vielmehr: *Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας*.) Vergl. Volum. Hercul., Collect. alt., tom. II, 1862. Spengel, aus den Herculan. Rollen: Philod. *περὶ εὐσεβείας*, aus den Abh. der Münchener Akad. 1864, ph.-ph. Cl., X, 1, S. 127—167. Sauppe, de Philod. libri de pietate, Lect.-Kat., Gött. 1864.

Philodemi de musica, de vitiis und andere Schriften in: Herculanens. volum. tom. I, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, 1793—1855. *Φιλοδήμου περὶ κακιῶν, Ἀνωνύμου περὶ ὀργῆς* etc. in: Herculanensium voluminum p. I, II, Oxonii 1824—25. Leonh. Spengel, das vierte Buch der Rhetorik des Philodemus in den herculanensischen Rollen, in: Abh. der bayr. Akad. der Wiss., ph. Cl., Bd. III, 1. Abth., S. 207 ff.,

München 1840. Philodemi *περὶ κακιῶν* liber decimus, ad vol. Hercul. exempla Neapolitanum et Oxoniense distinxit, supplevit, explicavit Herm. Sauppe, Lpz. 1853. Philod. Abh. über den Hochmuth und Theophr. Haush. und Charakterbilder, gr. u. d. von J. A. Hartung, Leipz. 1857. Herculanensium voluminum quae supersunt, collectio altera. Tom. I ff.: Philodemi *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, et: *περὶ ὀργῆς* etc. Neap. 1861 ff. Philodemi Epicurei de ira liber, e papyro Hercul. ad fidem exemplorum Oxoniensis et Neapolitani ed. Theod. Gomperz, Lips. 1864. Herculanische Studien, von Theodor Gomperz. Erstes Heft: Philodem über Inductionsschlüsse (*Φιλοδήμου περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*), nach der oxforder und neapolitaner Abschrift herausg., Leipzig 1865. Zweites Heft: Philodem über Frömmigkeit, ebd. 1866 (ob. Phädr. de nat. d.). Theophrasti Characteres et Philodemi de vitiis liber decimus, ed. J. L. Ussing, Hauniae et Lips. 1868. C. G. Cobet, *Φιλοδήμου π. ὀργῆς*. Ex voluminib. Herculanensib., in: Mnemosyne, N. S. VI, 1878, S. 373—386. Fr. Bahnsch, des Epikureers Philodemus Schr. *π. σημείων καὶ σημειώσεων*. Eine Darlegung ihres Gedankengehalts, Lyck 1879. R. Philippson, de Philodemi libro qui est *π. σ. καὶ σ.* et Epicureorum doctrina logica, diss., Berol. 1881. — Ueber Philodemus s. auch Preller in: Ersch und Grubers Encyklop., Sect. III, Bd. 23.

Die Schrift des T. Lucretius Carus de rerum natura haben in neuerer Zeit neben Anderen C. Lachmann, Berlin 1850 u. ö. nebst Commentar, Jak. Bernays, Leipz. 1852, 2. Aufl. 1857, H. A. J. Munro, Cambr. 1866, F. Bockenmüller, Stade 1873 f., herausgegeben; Uebersetzungen haben Knebel, Leipz. 1821, 2. Aufl. ebd. 1831, Gust. Bossart-Oerden, Berlin 1865, Brieger, Lucrez, vom Wesen der Dinge, ins Deutsche übersetzt, Buch I, 1—369, Pr., Posen 1866, und W. Binder, Stuttgart 1868, Max Seydel (manche Stellen ausgelassen), Münch. 1881, geliefert. Lucrèce, de la nature des choses, en vers français, par M. de Pongerville, avec un discours préliminaire etc., nouvelle édition, Paris 1866.

Neben den Schriften von Epikureern ist die Hauptquelle unserer Kenntniss des Epikureismus das X. Buch des Geschichtswerkes des Diogenes von Laërte; hiermit sind namentlich Ciceros Darstellungen (de fin. I; de nat. deorum I etc.) zu verbinden.

Von Neueren haben über den Epikureismus geschrieben: P. Gassendi, exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos liber I., Gratianopol. 1624. II. Hag. Com. 1659; de vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. 1647; animadv. in Diog. L. X, Lugd. Bat. 1649; syntagma philosophiae Epicuri, Hag. Com. 1655. Sam. de Sorbière, Paris 1660. Jacques Rondel, Paris 1679. G. Ploucquet, Tüb. 1755. Batteux, Paris 1758. Warnekros, Greifsw. 1795. H. Wygmans, Lugd. Bat. 1834. L. Preller, in: Philol. XIV, 1859, S. 69—90. G. Trezza, Epicuro et l'Epicureismo, Firenze 1877, 2. ed., Milano 1885. G. Kern, Bemerkung. zum 10. B. des Diog. Laert., G.-Pr., Prenzlau 1878. P. v. Gizycki, Ueb. d. Leben u. d. Moralphilos. des Epikur, I.-D., Halle 1879; ders., einleit. Bemerkungen z. ein. Untersuch. üb. d. Werth der Naturph. des E., Pr., Berl. 1884. Aug. Conti e G. Rossi, Esame della filosofia Epicurea 1879. Will. Wallace, Epicureanism, Lond. 1880. R. Schwen, üb. griech. u. röm. Epikureism., Realsch.-Pr., Tarnowitz 1881. Herm. Pachnicke, de philosophia Epicuri, D. I., Halle 1882. P. Natorp, Epik. u. d. epikur. Schule (Erfahrungsl. der Epikureer), in: Forschungen etc., S. 209—255. Auch in dem Werke George Grotes über Aristoteles (s. ob. 202) findet sich eine Abhandlung über die Philos. Epikurs. Ueb. Differenzen in d. epikur. Schule s. R. Hirzel, Untersuchung. zu Ciceros philos. Schr., I, S. 98—190.

Ueber die Lehre des Lucretius u. A.: A. J. Reisacker, Bonn 1847 und Cöln 1855. Herm. Lotze, in: Philologus, VII, 1852, S. 696—732. F. A. Märcker, Berl. 1853. W. Christ, Münch. 1855. E. Hallier, Jen. 1857. J. Guil. Braun, de atomis doctr., diss. inaug., Monast. 1857. E. de Suckau, de Lucr. metaph. et mor. doctr., Par. 1857. T. Montée, étude sur L. cons. c. moraliste, Paris 1860. Susemihl und Brieger, in: Philologus XIV, XXIII, XXIV, XXXII und XXXIII. Hildebrandt, T. Lucr. de primordiis doctrina, G.-Pr., Magdeb. 1864. H. Sauppe, comm. de Lucretii cod. Victoriano, Göttingen 1864. E. Heine, de Lucr. carmine de rerum natura, diss. inaug. Halle 1865. Th. Bindseil, ad Lucr. de rerum nat. carm. libr. I et II, qui sunt de atomis, diss. inaug., Halle 1865; quaest. Lucr., G.-Progr., Anclam 1867; nonnulla ad Lucretii de omnis infinitate doctr., Realsch.-Programm, Eschwege 1870. Jac. Mähly, d. röm. Dicht. Lucr., in: Neues Schweiz. Mus., V, 1865, S. 167—188. Halmschlag, über Lucr. Verh. z. sein. Quellen, G.-Pr., Wien 1866. E. Klussmann, Arnob. u. Lucr., in: Philol. Bd. XXVI, 1867, S. 362—366. H. Purmann, qu. Lucr., G.-Pr., Cottbus 1867. Jul. Jessen, qu. Lucr., Gottingae 1868; zu Lucr., in: Kieler Festgruss, 1869, S. 52—60; Lucr. im Mittelalt., in: Philologus Bd. XXX, 1871, S. 236—238;

über Lucrez u. sein Verh. zu Späteren, Pr. d. Gelehrtensch., Kiel 1872. C. Martha, le poëme de Lucrèce, morale, religion, science, Paris 1868, 2. éd. Paris 1873. Bockenmüller, Lucretiana, G.-Pr., Stade 1869, ders., Studien zu Lucrez u. Epikur, autographirt, Stade 1877, ders., Lose Blätter, Beilage der Studien zu Lucr. und Epik., Stade 1877. Herm. Hempel, d. Ethik d. Lucrez, G.-Pr., Salzwedel 1872. Ferd. Höfer, zur L. v. d. Sinneswahrnehmung im 4. B. d. Lucr., G.-Pr. v. Seehausen, Stendal 1872. A. Bästlein, quid Lucretius debuerit Empedocli Agrigentino, G.-Pr., Schleusing. 1875. J. Veitch, Lucretius and the atomic theory, Glasgow 1875. J. Woltjer, Lucretii philosophia cum fontibus comparata, inquiritur, quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius, Groningae 1877. G. Teichmüller, d. Begr. des Raumes bei Lucr., in: Rhein. M., N. F., Bd. 33, 1878, S. 310—313. C. Gneisse, der Begr. des omne b. Lucr., in: N. Jahrb. f. Philol., Bd. 121, 1880, S. 837—844. S. d. Diss. v. P. Rusch, üb. Posidonius als Quelle f. L. C. ob. S. 244. L. Corner, del sentimento della natura nel poema di L., Venezia 1882. G. Lohmann, quaestionum Lucretianarum capp. duo, D. I., Brunsvigae 1882. J. B. Royer, Essai sur les arguments du matérialisme dans Lucrèce, Par. 1883. J. Masson, Lucretius' argument for freewill, in: Journal of Philol., XII, 1883, S. 127 bis 135; ders., the atomic theory of L. contrasted with modern doctrines of atoms and evolution, Lond. 1884. Fr. Susemihl, de carminis Lucretiani prooemio et de vitis — Platonis, Antisthenis, — Gorgiae quaestiones epicriticae, Greifsw., Ind. lect., 1884. M. Eichner, Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam, D. I., Berl. 1884. I. Bruns, Lucrezstudien, Frbg. i. Br. 1884.

Nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (also im December 342 oder im Januar 341 v. Chr.) geboren. Er verlebte nach Diog. L. X, 1 seine Jugend in Samos, wohin von Athen aus eine Kolonie gesandt worden war, und es scheint auch, dass der Ort seiner Geburt nicht Athen, sondern Samos war, da die Kolonie dorthin schon Ol. 107, 1 (352/51) ausgesandt wurde. Sein Vater, ein Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*), war als Kleruche dorthin gezogen. Zur Philosophie soll Epikur sich im Alter von 14 Jahren gewandt haben, da seine Jugendlehrer in Sprache und Litteratur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod zu geben vermochten (Diog. L. X, 2). Er selbst soll nach einer anderen Angabe (ebend. 2, 3 und 4) zuerst Elementarlehrer gewesen sein oder seinen Vater bei dem Unterrichten unterstützt und seiner Mutter bei dem Hersagen von Zaubersprüchen geholfen haben (Diog. X, 4: *σὺν τῇ μητρὶ περιιόντα αὐτὸν εἰς τὰ οἰκίδια καθαρμοὺς ἀναγιγνώσκειν*). Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilus, der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte. Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes, der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag thun sollte. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. X, 7 und 14 auch in seiner Kanonik (Logik) fussen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. X, 2). Längere Zeit nannte er sich selbst einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3 nach Leonteus und anderen Epikureern); später legte er jedoch auf seine Abweichungen von demselben ein solches Gewicht, dass er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doctrin betrachten und den Demokritus mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος* bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. X, 8). Achtzehnjährig kam Epikur im Herbst 323 zuerst nach Athen, wo er jedoch nur kurze Zeit blieb. Xenokrates lehrte damals in der Akademie; Aristoteles aber war in Chalkis. Dass Epikur den Xenokrates gehört habe, behaupteten Einige, er selbst leugnete es (Cic. de nat. deorum I, 26). Epikur trat nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 zuerst im Alter von 32 Jahren (310 oder 309 v. Chr.) in Mitylene und bald hernach in Lampsakus als Lehrer der Philosophie auf und gründete einige Jahre später (306 v. Chr. nach Diog. L. X, 2) seine Schule in Athen, der er bis zu seinem Lebensende Ol. 127, 2 (271—270 v. Chr.) vorstand.

In der Schule des Epikur herrschte ein heiterer geselliger Ton. Rohheit wurde ferngehalten; aber mit den Mitteln der Ergötzung nahm man es nicht eben genau. Klatschereien über andere Philosophen, besonders über Schulhäupter, scheinen einen beliebten Unterhaltungsstoff gebildet zu haben; hat doch Epikur sogar in seine Schriften kritiklos eine Menge von üblen Nachreden aufgenommen, die grösstentheils unbegründet waren. Die Grundsätze seiner Philosophie brachte er auf kurze Formeln (*κύριαι δόξαι*) und gab diese seinen Schülern zum Auswendiglernen.

Bei der Abfassung seiner äusserst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur sehr nachlässig und bethätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe. Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt (Cic. de fin. I, 5); in jeder andern Beziehung wird ihre Form allgemein getadelt (Cic. de nat. deorum I, 26; Sext. Empir. adv. Math. I, 1 *ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς Ἐ. ἐλέγχεται οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις καθαρεύων*). Von der noch fruchtbareren Schriftstellerei des Chrysippus unterschied sich die seinige dadurch, dass, während Chrysippus die Citate sehr liebte, er nie citirte. Im Ganzen sollen Epikurs Schriften gegen 300 Bände gefüllt haben (Diog. L. X, 26). Ein Verzeichniss der hauptsächlichsten derselben stellt Diog. L. X, 27—28 auf. Er nennt insbesondere, ausser den *κύριαι δόξαι*, Schriften gegen andere philosophische Richtungen, wie namentlich: gegen die Megariker; über die Secten (*περὶ αἱρέσεων*); logische Schriften, wie: über das Kriterium oder Kanon; physische und theologische, wie: über die Natur, 37 Bücher, wovon sich in Herculanum beträchtliche Reste (vgl. Gomperz, Neue Bruchst. Ep.s) gefunden haben, deren Veröffentlichung zum Theil noch bevorsteht; über die Atome und das Leere; über die Pflanzen; Auszug aus den physischen Schriften; Chaeredemus oder über die Götter etc.; moralische, wie: über das Ziel des Handelns (*περὶ τέλους*); über das Gerechthandeln; über die Frömmigkeit; über Geschenk und Dank etc.; daneben mehrere Schriften, deren philosophischer Inhalt sich aus dem Titel nicht ergiebt (wie: Neokles an Themista; Symposion etc.), und: Briefe. Einige der letzteren hat Diogenes Laërtius uns erhalten, bei dem sich auch die ethischen *κύριαι δόξαι* Epikurs finden.

Der namhafteste der unmittelbaren Schüler Epikurs ist Metrodorus von Lampsakus. Seine Schriften, die grossentheils polemischen Inhalts waren, führt Diog. L. X, 24 an. Die anderen namhafteren Epikureer (Hermarchus etc.) nennt derselbe X, 22 ff. Auch Frauen befanden sich unter den Anhängern Epikurs, so Themista, die Frau des Leonteus, die Hetäre Leontion, welche letztere gegen Theophrast mit Geschick schrieb. Von hervorragendster Bedeutung ist der römische Dichter Lucretius, der mit grosser Kunst den trockenen Stoff behandelt und sich in seinem Lehrgedicht als fanatischen Apostel des Epikureismus zeigt. Auch der Dichter Horatius huldigte der epikureischen Lebensansicht. (Vgl. Ad. Kirchhoff über die Stellung des Hor. zur Philos., G.-Pr., Hildesheim 1873. Beck, Horaz als Kunstrichter und Philosoph, Mainz 1875. Herm. Wiedel, de Horatio poeta, diss. inaug., Hildesiae 1875. H. Weise, de Horatio philosopho, G.-Pr., Colberg 1881. Mass. Dagna, saggio sopra la morale di G. Orazio Fl., Maddaloni 1882.) Einfluss hat die epikureische Lehre geübt auf einen Zeitgenossen des Lucretius, auf den Arzt Asklepiades aus Bithynien, der sich in der Atomistik dem Pontiker Heraklides anschloss und nicht untheilbare Urkörperchen (*ὄγκοι ἄνορμοι*) annahm, die seit Ewigkeit in Bewegung, durch den Zusammenstoss in zahllose Fragmente zersplittern, und aus diesen soll sich dann die Welt bilden. Vgl. K. Lasswitz, d. Erneuerung der Atomistik durch Dan. Sennert (s. üb. dies. Grundr. III, 6. Aufl., 34) u. sein Zusammenhang mit Askl. v. B., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 3, 1879, S. 408—434. Die epikureische Schule war in der Kaiserzeit

sehr verbreitet. Diog. L. sagt (X, 9), dieselbe sei allein noch blühend, während alle übrigen kaum noch existirten; es ist zweifelhaft, ob dies auf die Zeit des Diogenes selbst (nicht lange nach 200 n. Chr.) zu beziehen sei, oder (was für wahrscheinlicher gelten darf) auf die Zeit des Schriftstellers, dem er an dieser Stelle seines Buches folgt, d. h. wohl auf die Zeit des Diokles (unter Augustus oder Tiberius). Doch bezeugt noch Lactantius, Inst. III, 17, den Bestand der epikureischen Schule zu Anfang des 4. Jahrh. n. Chr.

§ 57. Die Logik stellt Epikur, insoweit er sie gelten lässt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. In dem dialektischen Verfahren findet Epikur einen Abweg. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Canones) der Erkenntniss und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet Epikur die Wahrnehmungen und die Vorstellungen und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Die Vorstellungen sind die Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Eine Theorie der Begriffs- und Schlussbildung findet Epikur entbehrlich, da durch kunstmässige Definitionen, Eintheilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne. Dagegen wird in der epikureischen Schule die Induction sehr hoch gestellt, ohne dass jedoch für diese feste wissenschaftlich brauchbare Regeln aufgestellt worden wären.

Ueber die Prolepsis bei Epikur haben geschrieben: Joh. Mich. Kern, Gott. 1756, und Roorda, Epicureorum et Stoicorum de anticipationibus doctrina, Lugd. Bat. 1823, abgedr. aus den Annal. Acad. Lugd. 1822—23. Ueber die Lehre der epik. Schule von dem analogischen und inductiven Schliessen handelt Gomperz in seinen hercul. Stud. und Bahnsch (s. o. § 56, S. 265), über die Erkenntnisslehre Theod. Tohte, Epikurs Kriterien der Wahrheit, G.-Pr., Clausth. 1874.

Epikur definirt die Philosophie als Thätigkeit, welche uns durch Denken die Glückseligkeit verschafft (s. oben S. 4, vgl. auch Diog. X, 122, 148); der praktische Gesichtspunkt ist also der allein geltende. Nach Diog. Laërt. X, 29 statuirte Epikur drei Theile der Philosophie: *τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν.* Die Kanonik wurde der Physik als Einleitung vorangestellt nach Diog. L. X, 30, Cic. Acad. II, 30, de fin. I, 7, Sen. Epist. 89.

Epikur erklärte (nach Diog. L. X, 31), indem er die Dialektik verwarf, es für genügend: *τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (vgl. Cic. de fin. I, 21, 71: Epicurum, qui hac exaudita quasi voce naturae sic eam firme graviterque comprehenderit). In der „Kanon" betitelten Schrift sagt Epikur (nach Diog. L. X, 31): *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, die Epikureer aber fügten hinzu: *καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (die intuitiven Auffassungen des Verstandes). Doch scheint nach Diog. L. X, 38 auch dem Epikur selbst dieses letztere Kriterium nicht fremd gewesen zu sein. Es giebt nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt

höhere Autorität zu. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind etwas Wirkliches oder sind wahr (*ἀληθῆ*); denn sie machen Eindruck (*κινεῖ γάρ*), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. X, 32). Dass die Wahrheit als die Uebereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objecte, wie wenigstens in der Regel ihre Definition lautet, und wie sie Epikur auch meist fasst — die Unterscheidung Demokrits zwischen primären und secundären Eigenschaften gab er auf —, und die psychische Wirklichkeit in Epikurs Begriff der *ἀλήθεια* mit einander verwechselt werden, liegt bei dieser Argumentation auf der Hand.

Die Vorstellung (*πρόληψις*) ist ein in uns beharrendes allgemeines Gedächtnissbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perceptionen eines Objects (*καθολικὴ νόησις μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, Diog. L. X, 33). Sie taucht namentlich bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Object bezeichnet wird, in uns auf. Sie ist also von der *πρόληψις* und der *κοινὴ ἔννοια* der Stoiker wohl zu unterscheiden. Die Meinung (*δόξα*) oder Annahme (*ὑπόληψις*) bildet sich aus den Eindrücken der Objecte durch deren Fortwirkung in uns. Sie geht theils auf Zukünftiges (*προςμένον*), theils auf nicht Wahrnehmbares (*ἄδηλον*). Sie kann wahr und falsch sein. Sie ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (*ἂν ἐπιμαρτυρῆται*, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Thurmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugniss der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direct nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (*ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται*); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. X, 33 f.; Sext. Emp. adv. Math. VII, 211 ff.). Den Fortgang von den Erscheinungen zu der Erforschung des Verborgenen (der nicht in die Sinne fallenden Ursachen, wie insbesondere der Atome) fordert Epikur (Diog. L. X, 33: *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι*), ohne die logische Theorie dieses Forschungsweges eingehender zu entwickeln (was später die Epikureer Zenon und Philodemus versucht haben).

Die Gefühle (*πάθη*) sind die Kriterien für das praktische Verhalten (Diog. L. X, 34).

Nur über die elementarsten Erkenntnissprocesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt; er vernachlässigt die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die blosse Wahrnehmung hinaus gewonnen wird. Von den mathematischen Wissenschaften urtheilt Epikur (nach Cic. de fin. I, 21, 71): a falsis initiis profecta vera esse non possunt, et si essent vera, nihil afferrent quo iucundius, i. e. quo melius viveremus. Cic. de fin. I, 7, 22: in altera philosophiae parte, quae *λογικὴ* dicitur iste vester (Epicurus) plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est: tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit; non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit. Doch enthält die Schrift des Philodemus *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, welche auf Vorträgen des Epikureers Zenon, des Lehrers des Philodemus, beruht, einen achtungswerthen Versuch einer Theorie des analogischen und inductiven Schliessens (s. Th. Gomperz, in den oben angef. Herculan. Studien, Heft 1, Vorwort, u. Bahnsch in der oben angeführten Schrift), indem sie besonders auf die Angriffe der Stoiker gegen die Induction eingeht. Der Analogieschluss (*ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος*) ist der Weg von dem Gegebenen zu dem Unbekannten (*ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τἀφανῆ μεταβαίνειν*). Zenon verlangt, dass in verschiedenen Exemplaren des nämlichen Genus die constanten Eigenschaften aufgesucht werden, die dann auch den übrigen Exemplaren eben desselben Genus zugeschrieben werden dürfen. Er setzt also eine gleichmässige Beschaffenheit der Dinge voraus. Ohne die Induction ist es nicht möglich, in der Erkenntniss der Natur vorzuschreiten. Die Erfahrung

ist zwar die Quelle aller Erkenntnisse, aber sie zeigt uns, dass es gewisse Gleichförmigkeiten in der Natur giebt, durch deren Erkenntniss wir in den Stand gesetzt werden, über den Kreis der Erfahrung hinauszugehen. Haben wir voreilig auf diesem Wege Schlüsse gezogen, so tritt die Erfahrung selbst wieder corrigirend ein. Nach Prokl. zu Eukl. 55, 59, 60 hat Zenon (der auch den Karneades gehört hat) die Gültigkeit der mathematischen Beweisführung bestritten (wie schon Protagoras, s. oben § 28, S. 97), der Stoiker Posidonius dieselbe vertheidigt.

§ 58. Der Naturlehre gesteht Epikur nur eine Berechtigung des praktischen Nutzens wegen zu, insofern die Einsicht in den natürlichen Zusammenhang der Dinge die Seele von den Schrecken des Aberglaubens befreit. Sie kommt im Wesentlichen mit der demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Escheinungen nicht. Doch lässt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Nichts wird aus dem Nichtseienden, und nichts vergeht in ein Nichtseiendes. Von Ewigkeit her existiren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Grösse und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen sich die Atome ursprünglich nach unten hin und zwar sämmtlich mit gleicher Schnelligkeit. Durch eine zufällige Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Fall-Linie entstehen die ersten Collisionen; aus diesen gehen theils dauernde Verflechtungen hervor, theils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämmtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. Sie sind ungefähr von der Grösse, in welcher sie uns erscheinen. In den Intermundien wohnen die Götter.

Die Thiere und Menschen sind Producte der Erde; die Bildung der Menschen ist allmählich zu höheren Stufen fortgeschritten. Die Worte sind ursprünglich nicht nach Willkür, sondern naturgemäss den Empfindungen und Vorstellungen entsprechend gebildet worden. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesammtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Die Meinung beruht auf der Fortwirkung der Eindrücke in uns. Der Wille wird durch die Vorstellungen angeregt und auch durch dieselben bestimmt, so dass von einem vollen Indeterminismus bei Epikur kaum die Rede sein kann. Wird die Willensfreiheit angenommen, so wird dabei wohl Gewicht auf die Unabhängigkeit von äusseren Ursachen gelegt.

Ueber die epikureische Physik handeln speciell: G. Charleton, physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana, Lond. 1654. G. Ploucquet, de cosmogonia Epicuri, Tub. 1755. Ueber die Gotteslehre: Joh. Fausti, Argent. 1685. J. H. Kronmayer, Jen. 1713. J. C. Schwarz, Cob. 1718. J. A. F. Bielke, Jen. 1741. Christoph Meiners in: verm. philos. Schr., Leipz. 1775—76, II, S. 45 ff. G. F. Schoemann, schediasma de Epicuri theologia, ind. schol., Greifswald 1864. W. Scott, the physical constitution of the Epicurean gods, in: Journal of Philol., XII, 1883, S. 212—247. S. auch A. Brieger ob. S. 264. Ueber die Lehre von der Sterblichkeit der Seele Jos. Reisacker, der Todesgedanke bei den Griechen, eine historische Entwickelung, mit besonderer Rücksicht auf Epikur und den römischen Dichter Lucrez, G.-Pr., Trier 1862. Vgl. auch F. A. Lange, in seiner Gesch. des Mat., und in seinen N. Beitr. zur Gesch. des Mat., Winterthur 1867.

Für die Darstellung der Physik Epikurs sind von grosser Wichtigkeit seine beiden bei Diogenes X erhaltenen Briefe an Herodot (*περὶ τῶν φυσικῶν*) und an Pythokles (*περὶ μεταρσίων*). An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. X, 38) den Grundsatz: *οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* und den zugehörigen (ebend. 39): *οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν.* Von den Körpern sind (ebend. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die andern aber die Bestandtheile, aus welchen jene gebildet sind. Die Theilung des Zusammengesetzten muss endlich auf letzte untheilbare und unveränderliche Körper (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*) führen, wenn nicht Alles sich in das Nichtseiende auflösen soll. Diese untheilbaren Urkörper oder die Atome sind zwar von verschiedener Grösse, aber sämmtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Ausser Grösse, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist eine unendliche. Wenn ferner nicht dasjenige existirte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie dasein und sich bewegen könnten. Der Körper ist (nach Sext. Emp. adv. Math. I, 21 u. ö.) *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας.* Das Leere ist (ebend. X, 2 und Diog. L. X, 40) die *φύσις ἀναφής*, es ist *τόπος*, sofern ein Körper in ihm ist, und *χώρα*, sofern es Körpern den Durchgang verstattet.

Unter den Unterschieden der epikureischen Ansicht von der demokritischen ist der beträchtlichste der, dass Epikur nicht einen ursprünglichen Wirbel der Atome annimmt, sondern dieselben vermöge ihrer Schwere fallen und vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein Weniges von der Fall-Linie abweichen lässt, letzteres, um den ersten Zusammenstoss zu erklären; Lucr. II, 216 ff.:

Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
Ponderibus propriis, incerto tempore ferme
Incertisque loci spatiis decellere paulum,
Tantum quod momen mutatum dicere possis.
Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
Imbris uti guttae caderent per inane profundum,
Nec foret offensus natus nec plaga creata
Principiis: ita nil unquam natura creasset.

Vgl. Cic. de fin. I, 6, de nat. deor. I, 25 ff., Plut. Plac. I, 12: *κινεῖσθαι τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ παλμόν.* Epikur legt so diejenige Art von Freiheit (oder vielmehr Willkür), die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermaassen schon in die Atome hinein. Die Freiheit des menschlichen Willens sei nicht erklärbar, wenn nicht, wie Lucrez II, 253 ff. sagt:

— declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur.

Die Bewegung der Atome ist nicht von dem Gedanken des Zweckes geleitet. Die empedokleische Ansicht (Arist. Phys. II, 8, de part. anim. I, 1), unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird vom Epikureismus wieder aufgenommen. Lucretius sagt (de rerum nat. I, 1020 ff.):

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt,
Nec quos quaque darent motus pepigere profecto:
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis
Omne genus motus et coetus experiundo,
Tandem deveniunt in tales dispositiuras,
Qualibus haec rebus consistit summa creata.

Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Diog. L. X, 76 f.: Man muss nicht meinen, die Bewegungen der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und Aehnliches werde durch irgend ein Wesen gewirkt und geordnet oder sei einmal von einem Wesen geordnet worden, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit zusammen.

Eine Welt (*κόσμος*) ist (nach Epik. bei Diog. L. X, 88) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.* Solcher Welten giebt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebend. 88, 89).

Die wirkliche Grösse der Sonne und der übrigen Gestirne ist der scheinbaren gleich; denn ginge durch die Entfernung die (wirkliche) Grösse (anscheinend) verloren, so müsste das Gleiche auch von dem Glanze gelten, der sich doch augenscheinlich erhält.

Die Götter (des Volksglaubens) haben Existenz als unvergängliche und selige Wesen. Wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntniss, indem sie öfters den Menschen erscheinen, und hiervon Vorstellungsbilder (*προλήψεις*) zurückbleiben. Die Meinungen der Menge über die Götter aber sind falsche Annahmen (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*), da sie Vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit unvereinbar ist (Epik. bei Diog. L. X, 123 f.; Cic. de nat. deorum I, 18 f.). Die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum II, 23; de div. II, 17; Lucret. I, 59; III, 18 ff.; V, 147 ff.). Sie kümmern sich nicht um die Welt und um die Menschen, sondern frei von allen Sorgen (*ἀλειτούργητοι*) geniessen sie ungetrübtes Glück. Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv, ihnen Verehrung zu erweisen. Zugleich dienen sie als ideale Gestalten dem ästhetischen Interesse.

Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. X, 63) *σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον.* Sie ist am ähnlichsten der Luft; ihre Atome sind von den Feueratomen sehr verschieden; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Im Tode zerstreuen sich diese Atome (Epik. bei Diog. L. X, 64 f.; Lucr. III, 418 ff.). Nach der Auflösung in die Atome besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως.* Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und so lange wir sind, ist der Tod nicht da, so dass der Tod uns nichts angeht (*ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*, Epik. bei Diog. L. X, 124 ff.;

Lucret. III, 842 ff.). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Epik. a. a. O. X, 68).

Die Lehre von den materiellen Ausflüssen der Dinge und den Bildern (εἴδωλα), welche die Wahrnehmungen vermitteln sollen, theilt Epikur mit Demokrit. Diese Bilder, Typen (τύποι), von der Oberfläche der Dinge ausgehend, nehmen ihren Weg durch die zwischenliegende Luft hin zu unserer Sehkraft oder unserm Verstande (εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν). Diog. L. X, 46—48; Epicuri fragm. libr. II et XII de natura; Lucret. IV, 33 ff.

Ein Schicksal (εἱμαρμένη) giebt es nicht. Was bei uns steht, ist keiner fremden Gewalt unterworfen (τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον), und an unsere freie Selbstbestimmung knüpft sich das Lob und der Tadel (Epik. bei Diog. L. X, 133, vgl. Cic. Acad. II, 30; de fato 10, 21; de nat. deorum I, 25). Sittlich frei ist nach Epikur der, welcher in seinen Handlungen durch seine Ueberzeugungen bestimmt wird. Die ἀνάγκη wollte er von den Willensacten entschieden ausgeschlossen wissen (s. Gomperz, Neue Bruchst. Ep.s, S. 11). Doch scheint über diesen Punkt in der Schule nicht volle Klarheit geherrscht zu haben, da auch dem blossen Willen, d. h. der Zufälligkeit in der Selbstbestimmung, der Anfang der Bewegungen zugeschrieben wird, so bei Lucrez II, 260 f.: dubio procul — sua cuique voluntas principium dat, et hinc motus per membra rigantur.

Nur auf Abwehr theologischer Erklärung und Feststellung des naturalistischen Princips, nicht auf gesicherte und allseitig durchgeführte naturwissenschaftliche Erkenntniss geht Epikurs wesentliches Interesse in seiner Naturphilosophie.

§ 59. Die epikureische Ethik ruht auf der kyrenaischen. Die Glückseligkeit, welche das höchste Gut ist, setzt Epikur in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich theils an die Bewegung, theils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Kyrenaiker anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wenn ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner theils geistig, theils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Kyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt. Von den Begierden sind einige natürlich und nothwendig, andere zwar natürlich, aber nicht nothwendig, andere endlich weder natürlich noch nothwendig.

Nicht jede Lust ist zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die grösser sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen grösseren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die grösser ist, als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maass der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils mittelbar daraus folgen wird,

gegen das Maass der theils unmittelbar, theils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen, und nach dem Uebergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen. Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich bethätigt, ist die Cardinaltugend. Aus ihr fliessen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiss in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung des höchstmöglichen Maasses von Lust bei dem möglichst geringen Maasse von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, dass nur der Tugendhafte jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte erreicht aber dasselbe gewiss. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit theilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maasse der Glückseligkeit.

Ueber die epikureische Moral handeln speciell: Des Contures, Paris 1685, vermehrt von Rondel, Haag 1686. Batteux, Paris 1758, deutsch (von Joh. Gottfr. Bremer), Mietau 1774, Halberst. 1792. Garve bei seiner Uebers. der arist. Ethik, Bd. I, Breslau 1798, S. 90—119. E. Platner, über die stoische und epikureische Erklärung vom Ursprung des Vergnügens, in: Neue Bibl. der schönen Wiss., Bd. 19. M. Guyau, la morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris 1878, 2. éd. 1881. P. v. Gizycki, s. oben S. 265.

Epikurs eigene Aeusserungen über die ethischen Principien finden wir zum Theil noch bei Diog. L. im X. Buche, insbesondere in dem daselbst (122 bis 135) aufbewahrten Briefe an den Menökeus. Schärfe der Begriffsbestimmung und Strenge der Deduction erscheint dabei eben nicht als die Kunst des Epikur; seine Rede giebt in loser Aneinanderreihung die Vorstellungen, wie sie sich ihm zunächst darbieten, mit der ganzen Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Epikur bemüht sich nicht um eine genaue und systematische Erörterung; es ist ihm nur um Vorschriften von leichter praktischer Anwendbarkeit zu thun. Das Lustprincip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (X, 128): *ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, und zur Begründung fügt er bei (X, 129): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemässe Gut (*ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*), sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens, und auf sie läuft unser Thun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurtheilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltungsregeln gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet und insbesondere auch (X, 128) das Princip des Strebens und Meidens bestimmt worden war als Gesundheit und Gemüthsruhe (*ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία*) mit dem begründenden Zusatze: *ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος*. Was unter *ἡδονή* zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältniss der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an grosser Unbestimmtheit. In jenem Briefe folgt nach einer Mahnung, in jedem Lebensalter zu philosophiren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (*τὴν εὐδαιμονίαν*) zu erlangen (X, 122), zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod, dann (127) eine Eintheilung der Begierden (*ἐπιθυμίαι*).

Von diesen seien nämlich die einen natürliche (*φυσικαί*), die anderen eitle (*κεναί*); von den natürlichen seien die einen nothwendige (*ἀναγκαῖαι*), die anderen nicht nothwendige (*φυσικαὶ μόνον*); diejenigen, welche natürlich und nothwendig sind, sind theils zur Glückseligkeit (*πρὸς εὐδαιμονίαν*, deren Begriff hier offenbar ein engerer ist, als vorhin), theils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (*πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν*), theils zum Leben selbst (*πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν*) nothwendig. (Daneben findet sich die einfache, von Cicero de fin. II, c. 9 in formeller Hinsicht hart, jedoch mit Unrecht, getadelte Coordination dreier Arten von Begierden bei Diog. L. X, 149: *αἱ μὲν φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι*, was näher dahin erklärt wird, die erste Classe gehe auf die Aufhebung von Leiden, die zweite auf Variation der Lust, die dritte auf Befriedigung von Eitelkeit, Ehrgeiz, überhaupt von leeren Einbildungen.) Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. X, 128), führe zum richtigen Verhalten im Leben, zur Gesundheit und Gemüthsruhe, somit zum *μακαρίως ζῆν*. Denn, fährt er fort, um deswillen thun wir Alles, um weder körperlich noch geistig zu leiden (*ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν*). Der Lust (*ἡδονή*) bedürfen wir dann, wenn ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht. Die Lust ist also (X, 128) Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit. (Wie freilich die beiden Sätze zusammenstimmen, die Lust sei Princip, und, wir bedürfen derselben nur dann, wenn ihr Mangel uns quält, oder wie gar der eine die Folge des andern sein soll, ist schwer zu sagen; denn wenn wir wirklich Alles nur um der Schmerzlosigkeit willen thun und auch der Lust nur insofern bedürfen, als ihr Mangel uns quälen würde, so ist die Lust offenbar nicht Zweck, sondern Mittel.)

Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprincips (X, 129) wendet sich dann Epikur sofort zu der Abweisung des Missverständnisses, als ob jede sich darbietende Lust zu erstreben sei. Er giebt zu, dass jede Lust ohne Unterschied etwas Naturgemässes und daher Gutes sei, und jeder Schmerz etwas Uebles, fordert aber, dass unser Verhalten sich auf die Abmessung (*συμμέτρησις*) gründe, die auch die Folgen mit in Rechnung ziehe, so dass, wenn sich im Ganzen ein Ueberschuss von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Ueberschuss von Schmerz aber ein Abweisen sich ziemt. Auf dieses Princip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsamkeit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch die seltene Hingabe an dieselben, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenlosigkeit (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν*). In der rechten *συμμέτρησις* liegt das Wesen der *φρόνησις*, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller Tugenden ist (X, 132). Man kann nicht angenehm (*ἡδέως*) leben, ohne einsichtig und wohlanständig und gerecht (*φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne dass ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, X, 132). Epikur schliesst jenen Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nicht vorhanden erkenne, über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Ueberlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (*κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως*

ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν), mit Einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genuss unsterblicher Güter (X, 133—135).

Die sittlichen Gesetze sind nach der epikureischen Doctrin weder den Menschen angeboren, noch auch von Gewalthabern denselben aufgenöthigt worden, sondern aus der Einsicht der hervorragenden und leitenden Männer in das der menschlichen Gesellschaft Nützliche (συμφέρον) hervorgegangen (Hermarchus bei Porphyr. de abstin. I, c. 7—13, vgl. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, S. 8 ff.).

Epikur unterscheidet (bei Diog. L. X, 136) zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, καταστηματικὴ ἡδονή (stabilitas voluptatis, Cic. de fin. II, c. 3), und die Lust in der Bewegung, ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή (voluptas in motu, Cic. a. a. O.); er bestimmt jene näher als ἀταραξία καὶ ἀπονία, diese als χαρὰ καὶ εὐφροσύνη. Der Begriff der καταστηματικὴ ἡδονή schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der blossen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach sich nicht an ἡδονή (und ebensowenig an voluptas und Lust) knüpft, so dass Cicero (de fin. II, c. 2 ff.) nicht ohne Recht scharfen Tadel über die epikureische Nachlässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes verhängt. Doch scheint auch die ciceronische Darstellung nicht ganz von Missverständnissen frei zu sein, wie es denn insbesondere nur als eine ungenaue Auffassung betrachtet werden kann, wenn Cicero meint, Epikur finde in der Schmerzlosigkeit als solcher die höchste Lust (de fin. I, c. 11; II, c. 3 ff.): Epikur selbst (bei Diog. L. X, 141) erklärt nur die völlige Austilgung des Schmerzes mit der höchsten Steigerung der Lust für untrennbar verbunden (wobei freilich das Genauere gewesen wäre, dass diese letztere stets jene, aber nicht umgekehrt auch jene immer diese involvire).

Cicero scheint anzunehmen (de fin. I, c. 7; c. 17; II, c. 30), Epikur habe gelehrt, alle psychische Lust gehe durch Erinnerung an frühere leibliche Lust und Hoffnung auf zukünftige aus der leiblichen hervor. Wir können diese Lehre bei Epikur selbst nicht nachweisen, und es ist sehr möglich, dass dabei ein Missverständniss obwaltet. Erinnerung und Hoffnung ist allerdings nach Epikur der Grund des höheren Werthes der psychischen Lust, aber schwerlich der einzige Entstehungsgrund derselben. Richtig ist nur, dass alle psychische Lust irgendwie aus der sinnlichen herstamme. In einem Briefe bei Diog. L. X, 22 erklärt Epikur von sich selbst, dass seine Körperschmerzen ihm reichlich aufgewogen werden durch die Freude, welche ihm die Erinnerung an seine philosophischen Entdeckungen gewähre.

Es ist möglich, dass der Ausspruch, den Epikur in der Schrift περὶ τέλους gethan haben soll (nach Diog. L. X, 6), er wisse nicht, was er unter dem ἀγαθόν sich denken solle, wenn er die sinnlichen Lüste wegnehme (ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς), von ihm nicht nur dann gethan worden ist, wenn ihm die Genüsse der genannten Art die einzigen waren, sondern auch dann, wenn sie ihm die nothwendige Basis aller übrigen bildeten, so dass mit ihnen zugleich alle anderen hinwegfallen würden. Jedoch darf bei der letzteren Deutung ἀφαιρεῖν nicht im aristotelischen Sinne verstanden, d. h. nicht auf blosse Abstraction bezogen werden, sondern auf einen (freilich nur in Gedanken vollzogenen) Versuch der realen Hinwegnahme. In welcher Art aber durch die sinnlichen Lüste die geistigen bedingt seien, bleibt dabei unbestimmt.

Ausdrücklich erklärt Epikur, dass keine Art von Lust an sich selbst zu verwerfen sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen zu meiden (bei Diog. L.

X, 141, vgl. 142). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Werthunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im epikureischen Systeme keinen Raum. Hiermit hängt zusammen, dass der Begriff der Ehre nach der epikureischen Theorie unerklärbar bleibt und in der epikureischen Praxis nach Möglichkeit hintangestellt wird. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. II.) gegen den Epikureismus. Eben darum aber fand das System die weiteste Verbreitung zu der Zeit, als Genusssucht und Despotismus das antike Ehrgefühl gebrochen hatten.

Principiell ist die epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn der eigene Vortheil, der auf die eigene Lust hinausläuft, soll überall maassgebend sein. Auch die Freundschaft wurde nach diesem Princip erklärt. Sie sei, lehrt Epikur, für den Menschen das beste Sicherungsmittel jeglichen Lebensgenusses. Hiermit verknüpfen (nach Cic. de fin. I, c. 20) Epikureer noch zwei andere Erklärungsgründe der Freundschaft, indem sie theils behaupteten, die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, theils, es bestehe ein Bündniss unter den Weisen, den Freund ebensosehr zu lieben, wie sich selbst. Dem Epikur selbst gehört der Ausspruch an (bei Plutarch in der Schrift: Non posse suaviter vivi sec. Epicurum 15, 4): *τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν*. Durch das grosse Gewicht aber, welches in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft gelegt wurde (wie es so nur nach Auflösung des engen Bandes möglich war, welches früher jeden einzelnen Bürger an die Staatsgemeinschaft geknüpft hatte), hat der Epikureismus sich um die Milderung antiker Härte und Exclusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit ein Verdienst erworben, welches nicht unterschätzt werden darf.

Vergleichen wir die epikureische Lehre mit der kyrenaischen, so zeigen sich neben der Uebereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lustprincips, hauptsächlich zwei Unterschiede (von denen Diog. L. X, 136 und 137 handelt). Die Kyrenaiker statuiren nur die positive Lust, die an die sanfte Bewegung (*λεία κίνησις*) geknüpft ist, Epikur dagegen sowohl diese als auch die negative, an die Ruhe geknüpfte (*καταστηματικὴ ἡδονή*). Ferner erklären die Kyrenaiker die körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erscheint jenen die körperliche Lust, diesem die psychische als die grössere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der kyrenaischen Richtung nach Aristippus sind sämmtlich in die epikureische Doctrin eingegangen, da Epikur mit Theodorus statt der einzelnen Lust den Gesammtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Annikeris die eifrige Pflege der Freundschaft dem Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach Objectivität der Erkenntniss vermöge principieller (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschliessung mythischer Auffassungsweisen. Der Mangel derselben liegt in der Beschränkung auf die elementarsten und niedrigsten Sphären, welche allein nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Forschung einer auch nur anscheinend strengen und von poetischen oder halbpoetischen Formen freien Erkenntniss zugänglich waren, und in der Wegerklärung dessen, was sich nach den dürftigen Voraussetzungen noch nicht wahrhaft wissenschaftlich darthun liess. Die Unentschiedenheit des Kampfes zwischen dem Epikureismus und den ideelleren Richtungen und das Aufkommen des Skepti-

cismus und des Eklekticismus braucht nicht aus einer Erlahmung des Interesses am Wissen erklärt zu werden, sondern war (wie Aehnliches in gewissem Sinne auch heute wieder der Fall ist) die natürliche Folge der Vertheilung verschiedenartiger Vorzüge und Mängel an diese verschiedenen Richtungen: die ideellen Richtungen opferten (und opfern grossentheils noch heute) einer unbewusst poetischen oder doch halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnissobjecte in manchem Betracht die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Form, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exclusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller Klarheit und Begreiflichkeit auf Grund des Princips eines immanenten naturgesetzlichen Causalzusammenhanges grossentheils die Anerkennung der Existenz und der Bedeutung der in dieser strengen Form zur Zeit nicht erkennbaren Objecte. — Vgl. über die Bedeutung des Epikureismus insbesondere auch die S. 271 citirten Schriften von F. A. Lange.

§ 60. An die Production der grossen philosophischen Systeme schloss sich nicht nur die aneignende Reproduction und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche theils zu Umgestaltungen und Verschmelzungen, theils zum Zweifel an ihnen allen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Eklekticismus und Skepticismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten: 1) Pyrrhon aus Elis (zur Zeit Alexanders des Grossen) und seine frühesten Anhänger, 2) die sogenannte mittlere Akademie oder die zweite und dritte akademische Schule, 3) die späteren Skeptiker seit Aenesidemus, welche wiederum an Pyrrhon anknüpften. Der Skepticismus der mittleren Akademie, hervorgegangen aus der platonischen Dialektik, ist minder radical als der der Pyrrhoneer, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt und nicht schlechthin jede Erkenntniss aufhebt, mindestens aber Wahrscheinlichkeit und verschiedene Grade derselben als erreichbar anerkennt.

Von den früheren Skeptikern, welche behaupteten, dass von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei, als der andere, durch Enthaltung vom Urtheil Gemüthsruhe zu erlangen suchten und Alles ausser der Tugend für gleichgültig erachteten, ist ausser Pyrrhon besonders Timon aus Phlius, der Sillograph, zu erwähnen, von den späteren ausser Aenesidemus, der auf Pyrrhon zurückgeht, zehn skeptische Tropen aufstellt und durch den Skepticismus den Herakliteismus begründen will, besonders Agrippa, der die zehn Tropen auf fünf reducirt, Favorinus, der zwischen akademischer und pyrrhoneischer Skepsis zu schwanken scheint, Sextus, der der empirischen Schule der Aerzte angehört und die noch erhaltenen Schriften: Pyrrhoneische Skizzen und: Gegen die Dogmatiker, verfasst hat.

Norman Maccoll, the Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, Lond. and Cambridge 1869. P. Leander Haas, de philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sext. Empir. scriptis, Würzb. 1875. Rud. Hirzel, Ursprung der pyrrhon. Skepsis, in: Untersuchung. zu Ciceros philos. Schriften, III. Th., S. 1—22, d. Entwickel. der pyrrhon. Skepsis, S. 39—148. P. Natorp, d. Erfahrungsl. der Skeptik. u. ihr Ursprung, in: Forschung. zur Gesch. des Erkenntnissprobl. S. 127—163. E. Pappenheim, die Tropen der griech. Skeptiker, G.-Pr., Berl. 1885.

Ueber Pyrrhons Skepticismus handeln: Joh. Arrhenius, Ups. 1708. G. Ploucquet, Tüb. 1758. J. G. Münch, de notione atque indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi, Altd. 1796. Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1877. J. R. Thorbecke, quid inter academ. et scept. interf., Lugd. Bat. 1821. Ueber Timon: Jos. F. Langheinrich, diss. tres de Timone sillographo, acc. eiusdem fragmenta, Lips. 1720—24, und in neuerer Zeit Curt Wachsmuth, de Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis disp. et sillographorum reliquias adiecit, Gratulationsschrift zu Welckers Jubiläum, Leipz. 1859 (vgl. über die Sillen bei den Griechen überhaupt Franz Anton Wölke, Warschau 1820, und Friedr. Paul, Berlin 1821), Fr. Kern, zu Timon Phliasius, in: Philol., Bd. 35, 1876, S. 373—376 (bezieht sich auf Xenophanes). Fragmente des Timon finden sich auch in der von F. Jacobs aus dem palatinischen Codex herausgegebenen Anthologie, Leipzig 1813—17. Vgl. D. Zimmermann, Darstellung der pyrrh. Ph., Erl. 1841; über Urspr. u. Bedeutung der pyrrh. Ph., ebd. 1843; commentatio, qua Timonis Phliasii sillorum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur, G.-Pr., ebd. 1865.

Die Litteratur, welche die mittlere Akademie betrifft, s. o. § 44, S. 178.

Ueber Aenesidemus handeln E. Saisset in seiner Schrift: le scepticisme: Aenésidème, Pascal, Kant, 2. éd. Paris 1867. P. Natorp, Aenesidem, in der cit. Schr., S. 63—127 (vorher schon in: Rhein. Mus. Bd. 38), ferner: die Skepsis Aenesidems in Verh. z. Demokr. u. Epik., ebenda, S. 256—286.

Die Ausgaben der beiden Schriften des Sextus Empiricus (Pyrrhon. institut. libri III und: contra mathematicos libri XI) s. oben § 7, Seite 24. Die pyrrhoneischen Grundzüge sind aus d. Griech. übers. u. mit einer Einleit. und Erläuterungen versehen von E. Pappenheim (in der philos. Biblioth.), Lpz. 1877, dazu Erläuterungen, Lpz. 1881. Vgl. L. Kayser, über Sextus Empir. Schrift πρὸς λογικούς, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Jahrg. VII, 1850, S. 161—190. C. Jourdain, S. Emp. et la philos. scolastique, Paris 1858. W. S. Prentice, the indicative and admonitive signs of Sext. Emp., diss. Gotting., 1858. Eug. Pappenheim, de Sexti Empir. librorum numero et ordine, Progr. d. Kölln. G., Berlin 1874; Lebensverh. des Sext. Emp., Pr. d. K. G., Berl. 1875. K. Hartfelder, d. Kritik des Götterglaubens bei S. E., in: Rhein. Mus. Bd. 36, 1881, S. 227—234. L. Haas, Leben des Sext. E., Pr., Burghausen 1883; ders., üb. d. Schriften des S. E., Freising 1883.

Pyrrhon von Elis (um 360—270 v. Chr.) soll (nach Diog. L. IX, 61, vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 13) ein Schüler des Bryson (oder Dryson), eines Sohnes und Schülers des Stilpon, gewesen sein; doch ist diese Angabe sehr zweifelhaft, da Bryson, wenn er wirklich ein Sohn des Stilpon war, jünger als Pyrrhon gewesen sein muss. Nach Andern war Bryson ein Sokratiker oder ein Schüler des Sokratikers Euklides von Megara; vielleicht ist dieser Sokratiker Bryson identisch mit dem Herakleoten Bryson, aus dessen Dialogen nach der Aussage des Theopomp bei Athen. XI, p. 508 Platon manches (etwa im Theätet?) entnommen haben soll. Er scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben, die meisten anderen Philosophen aber als Sophisten gehasst zu haben (Diog. L. IX, 67 und 69). Den Demokriteer Anaxarchus, der im Gefolge Alexanders des Grossen war, begleitete er auf den Feldzügen bis nach Indien hin. Er gelangte zu der Ansicht, nichts sei schön oder hässlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (τῇ ἀληθείᾳ, Diog. L. IX, 61, wofür φύσει ebend. 101 und Sext. Empir. adv. Math. XI, 140); an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig (οὐδὲν μᾶλλον) das eine wie das andere; Alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte. Demgemäss lehrte Pyrrhon, die Dinge seien unserer Erkenntniss unzugänglich oder unerfassbar (ἀκαταληψία), und unsere Aufgabe sei es, uns des Urtheils zu enthalten (ἐποχή). Alles Aeussere im menschlichen Leben ist ein Gleichgültiges (ἀδιάφορον); dem Weisen geziemt es, was ihn

auch treffen möge, stets die volle Gemüthsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmuth nicht stören zu lassen (*ἀταραξία*). Diog. L. IX, 61, 62, 66—68; vgl. Cic. de fin. II, c. 13; III, c. 3 und 4; IV, c. 16: Pyrrho, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat. Die Pyrrhoneer wurden (nach Diog. L. IX, 69) *ἀπορητικοί* und *σκεπτικοί* und *ἐφεκτικοί* und *ζητητικοί* genannt. Pyrrhon selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt (Diog. L. prooem. 16; IX, 102), so dass leicht sein Name typisch werden und ihm selbst vieles von Späteren zugeschrieben werden konnte, was nur der Schule angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche auf die Schriften seines Schülers Timon zurückgehen (der von Sextus Emp. adv. math. I, 53 *ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων* genannt wird).

Als unmittelbare Schüler des Pyrrhon werden (von Diog. L. IX, 67 und 69) Philon von Athen, Nausiphanes von Teos, der Demokriteer, welcher später ein Lehrer des Epikur war, und Andere, besonders aber Timon aus Phlius genannt. Timon (geb. um 325, gest. um 235 v. Chr.), der (nach Diog. L. IX, 109) vor Pyrrhon bereits den Megariker Stilpon gehört hatte, hat Spottgedichte, *Σίλλοι*, in drei Büchern verfasst, worin er die griechischen Philosophen, mit Ausnahme des Xenophanes, der die echte Weisheit ohne Spitzfindigkeiten gesucht, und des Pyrrhon, der dieselbe gefunden habe, als Schwätzer behandelt und verspottet. Gegen die Behauptung, durch das Zusammenwirken der Sinne und des Verstandes werde die Wahrheit erkannt, richtete Timon, indem er sowohl Sinne als Verstand für trüglich hielt, den Vers: *συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος* (zwei bekannte Betrüger). Nach der Angabe des Aristokles (bei Euseb. praepar. evang. XIV, 18) scheint Timon die skeptische Lehre nach folgender Disposition entwickelt zu haben: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1) wie die Dinge seien, 2) wie wir zu denselben uns zu verhalten haben, 3) was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten herfliesse. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurtheilbar. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen noch unserm Vorstellen trauen, da beides in Folge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit *ἀφασία*), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemüthes (*ἀταραξία*). Die *ἀταραξία* folgt wie ein Schatten (*σκιᾶς τρόπον*) der *ἐποχή* (Diog. L. IX, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. Timon sagt (nach Diog. L. IX, 105): *τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ*. Das *οὐδὲν μᾶλλον* erklärte Timon in der Schrift *Πύθων* (nach Diog. L. IX, 76) als *μηδὲν ὁρίζειν* oder *ἀπροσθετεῖν* (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten). Für jeden Satz und sein contradictorisches Gegentheil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urtheils ist *ἀῤῥεψία* (ebend. 74). Das *οὐδὲν μᾶλλον* wollen die Skeptiker nicht im positiven Sinne gebrauchen, so dass wirkliche Gleichheit behauptet würde, sondern nur im aufhebenden Sinne (*οὐ θετικῶς ἀλλ' ἀναιρετικῶς*), wie wenn gesagt werde: *οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν, ἢ ἡ Χίμαιρα* (ebend. 75). Alle diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schliesslich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern *λόγος* ein widersprechender *λόγος* gegenüberliegt, so auch ihnen (ebend. 76, wie es scheint, auch nach Timon), wodurch freilich der Skepticismus, indem er sich auf die äusserste Spitze treiben will, schliesslich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch thatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen (wofern nicht

vom skeptischen Standpunkte aus der Gebrauch derselben für einen bloss hypothetischen erklärt wird, der nur zeigen solle, dass, wenn sie gelten, sie sich auch gegen sich selbst kehren lassen und dadurch aufheben).

Den Unterschied zwischen der mittleren Akademie (s. oben § 44) und der pyrrhoneischen Skepsis pflegen die späteren Skeptiker, die sich selbst Pyrrhoneer nennen, so zu bestimmen, die Akademiker aus der Schule des Arkesilaus und Karneades hätten das Eine zu wissen behauptet, dass nichts wissbar sei, die Pyrrhoneer aber höben auch diese Eine vermeintliche Gewissheit auf (Sextus Empiricus, hypot. Pyrrh. I, 3, 226, 233; vgl. Gell. N. A. XI, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arkesilaus (nach Cic. Acad. post. I, 12, 45) und Karneades (nach Cic. Acad. pri. II, 9, 28) schrieben den skeptischen Sätzen nicht volle Gewissheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, dass der akademische Skepticismus weniger radical war, als der der Pyrrhoneer, dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuliess (gegen welche Sext. Emp. adv. Math. VII, 535 ff. polemisirt) und, was den Arkesilaus betrifft, wohl auch darum, weil dieser (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 und Anderen) die negative Kritik nur zur Vorbereitung auf die Mittheilung der Lehren Platons geübt haben soll (wenn anders diese Angabe genau zutrifft). Ausserdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den pyrrhoneischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Als die Akademie sich (in Philon dem Larissäer und Antiochus dem Askaloniten) einem eklektischen Dogmatismus zuwendete, wurde die pyrrhoneische Skepsis, besonders durch Aenesidemus, erneuert. Aenesidemus aus Knossus lehrte in Alexandrien, wie es scheint, im ersten Jahrh. vor Chr., wahrscheinlich zwischen 80 und 60. Er schrieb *Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία* (Diog. L. IX, 116), aus welchen Photius (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Das Werk war gewidmet dem L. Tubero, *ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ*, bei dem man zunächst an den Freund des Cicero denken muss, der im J. 58 den Qu. Cicero nach Kl. Asien begleitete. Freilich bemerkt Cicero öfter, dass zu seiner Zeit der Pyrrhonismus ganz erloschen sei, und nimmt man diese Aeusserungen streng, so müsste man den Aenesidemus später, etwa in der Zeit Christi, setzen. Sein Standpunkt ist nicht der rein skeptische, er nähert sich vielmehr der heraklitischen Philosophie, indem er meinte, die Skepsis (*σκεπτικὴ ἀγωγή*, also Anleitung, nannten diese späteren Skeptiker ihre Lehre) sei der Weg zur heraklitischen Lehre; erst müsse man zeigen: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*, um dadurch der Lehre Bahn zu brechen: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν* (Sext. hyp. Pyrrh. I, 210). Inwieweit Aenesidemus jedoch Herakliteer war, scheint sich nicht mit Sicherheit ausmachen zu lassen. Die zehn Weisen (*τρόποι*), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. hyp. Pyrrh. I, 36 bei den älteren Skeptikern (*παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς*) traditionell sind, scheinen zuerst in seiner Schrift und noch nicht bei Timon sich vorgefunden zu haben; Sextus rechnet die jüngern Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn *λόγοι* oder *τόποι* bezeichnet werden) sind (nach Sext. hyp. Pyrrh. I, 36 ff.; Diog. L. IX, 79 ff.) im Einzelnen folgende. Der erste ist entnommen von der Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objecte zur Folge habe, ohne dass sich entscheiden lasse, welche dieser Auffassungen und ob überhaupt irgend eine die wahre sei, der zweite von der Verschiedenheit der Menschen unter einander, woran die gleiche Folge sich knüpfe, der dritte von der verschiedenen Structur der Sinneswerkzeuge, der vierte von der Verschiedenheit unserer Zustände, der fünfte von der Verschiedenheit der Lagen

und Entfernungen und Orte, der sechste von dem Vermischtsein des wahrzunehmenden Objectes mit Anderm, der siebente von der Verschiedenheit der Erscheinung je nach der Art der Zusammenfügung, der achte von der Relativität überhaupt (worauf übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. hyp. Pyrrh. I, 39, vgl. Gell. XI, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte von der Verschiedenheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perception, der zehnte endlich von der Verschiedenheit der Bildung und der Sitten und Gesetze und der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen.

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa (dem fünften Nachfolger des Aenesidemus), zu denen auch Sextus, der empirische oder, wie er selbst (nach hyp. Pyrrh. I, 236 ff., adv. Math. VIII, 327) lieber genannt sein will, methodische Arzt (um 200 nach Chr.) und dessen Schüler Saturninus (Diog. L. IX, 116) gehören, und deren Richtung unter Anderen auch der Grammatiker und Alterthumsforscher Favorinus aus Arelate, der unter Hadrian und Antoninus Pius in Rom und Athen lebte und (um 155 n. Chr.) Lehrer des A. Gellius war, getheilt zu haben scheint, stellten (nach Sext. hyp. Pyrrh. I, 164 ff.; Diog. L. IX, 88 ff.), wohl mehr als Ergänzung als an Stelle der zehn erwähnten, folgende fünf Tropen mehr dialektischer Art auf, um die ἐποχή zu empfehlen: 1) den von der Discrepanz der Ansichten über die nämlichen Objecte zu entnehmenden, 2) den von dem Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein Anderes, dieses wieder durch ein Anderes und so fort ins Unendliche gesichert werden müsste, 3) den von der Relativität, indem das Object je nach der Beschaffenheit des Beurtheilenden und je nach der Beziehung zu Anderm, womit es verbunden ist, verschieden erscheint, 4) den von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgend einer Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigterweise zugeben lassen, ihre Beweise führen, 5) den von der Diallele, indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf. Nach Sext. hyp. Pyrrh. I, 178 f. stellten jüngere Skeptiker noch zwei Tropen auf: nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der Discrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, daher auch nichts durch ein Anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn es sie wiederum durch ein Anderes gewinnen sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum oder auf eine Diallele geführt werden würden.

Gegen die Möglichkeit der Beweisführung bringt Sextus eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswertheste dieses ist (hyp. Pyrrh. II, 234 ff.), dass jeder Syllogismus ein Cirkelschluss sei, da der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induction gesichert werden könne, die den Schlusssatz mitenthalten müsse. (Vergl. Hegel, Log. II, S. 151 ff, Encycl. § 190 f., und die Bemerkungen in Ueberwegs System der Logik zu § 101.)

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, welche Sext. Emp. adv. Math. IX, 207 ff. mittheilt, wie es scheint, nach Aenesidemus. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muss; das Relative (πρός τι) aber hat nicht Existenz (οὐχ ὑπάρχει), sondern wird nur hinzugedacht (ἐπινοεῖται μόνον). Ferner müsse die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleichstände und das Eine um nichts mehr Erzeuger des Anderen wäre, als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, so lange nichts da ist, dessen Ursache

sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und den Narren überlassen werden muss, welche die Dinge umkehren. Noch andere Argumente gegen die Causalität werden vorgebracht; doch ist charakteristisch, dass sich dasjenige nicht findet, welches in der neuesten Zeit (seit Hume) am schwersten ins Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, dass sich keine Erkenntnissquelle der Causalität aufzeigen lasse. (Vergl. Zeller, Ph. d. Gr., III, 2, S. 51 ff.)

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doctrin von der Vorsehung, richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange besonders des Karneades (Sext. adv. Math. IX, 137 ff., hyp. Pyrrh. III, 2 ff.) Einwürfe, die hauptsächlich von dem Uebel der Welt entnommen waren, welches Gott entweder nicht aufheben könne oder wolle, was doch beides seinem Begriff widerstreite. Doch erklärten die Skeptiker, nicht den Götterglauben selbst, sondern nur die Argumente der dogmatistischen Philosophen und deren vermeintliches Wissen bekämpfen zu wollen.

Auf die spätere skeptische Richtung hat die Schule der empirischen Aerzte ohne Zweifel eingewirkt, die sich darauf einschränkte, die Wirkung der Heilmittel aus der Erfahrung festzustellen, und davon absah, die Ursachen der Krankheiten zu ermitteln.

§ 61. Zum Eklekticismus neigt mehr oder minder die gesammte Philosophie des späteren Alterthums, insbesondere zu der Zeit, als die griechischen Gedanken in der römischen Welt Verbreitung fanden. Der namhafteste und einflussreichste Vertreter desselben ist Cicero, der in der Erkenntnisslehre sich zu dem Skepticismus der mittleren Akademie bekennt, für die Physik sich nicht interessirt und in der Ethik zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht schwankt.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, scheint eine Mittelstellung zwischen Pythagoreismus, Kynismus und Stoicismus eingenommen zu haben.

Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern handelt Eduard Zeller im 24. Heft der ersten Serie der Sammlung gemeinverständlicher wiss. Vorträge, hrsg. von Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff, Berlin 1866, H. Durand de Laur, mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite, Versailles 1874.

Von Abhandlungen, die sich auf die Philosophie des Cicero beziehen, seien hier neben den Einleitungen und Anmerkungen von Herausgebern wie Madvig etc., ferner neben älteren Arbeiten, wie Chr. Meiners, orat. de philos. Ciceronis eiusque in universum philos. meritis, in: verm. philos. Schr., Bd. I, 1775, S. 274 ff., H. C. F. Hülsemann, de indole philosophica Ciceronis, Lüneb. 1799, Gedikes Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Stellen des Cicero, Berlin 1782, 1801, 1814, die noch mehr zur Charakteristik der ciceronianischen Auffassung, als zur Gesch. der älteren Philosophie selbst Werth hat, und Christian Garves Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Uebersetzung der Schrift de officiis, Breslau 1783, 6. Ausg. ebd. 1819, ferner neben Krisches Forschungen, Göttingen 1840 und Ritters ausführlicher Darstellung der Philosophie des Cicero in seiner Gesch. der Philosophie IV, S. 106 bis 176 noch besonders erwähnt: J. F. Herbart, über die Philosophie des Cicero, gelesen 1811, abgedruckt in den Werken, Bd. XII, S. 167—182. Karl Salom. Zachariae, staatswissenschaftliche Betrachtungen über Ciceros wiedergefundenes Werk vom Staate, Heidelb. 1823. Lotheisen, Ciceros Grundsätze und Beurtheilung des Schönen, Progr., Brieg 1825. Raph. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partem merita, Hamb. 1825. J. A. C. van Heusde, M. Tullius Cicero *φιλοπλάτων*, Traj. ad Rhen. 1836. M. M. v. Baumhauer, de Aristotelis vi in Cic. scriptis, Ultraj. 1841. C. F. Hermann,

de interpretatione Timaei dialogi a Cic. relicta. Progr., Gött. 1842. J. J. Klein, de fontibus Topicorum Ciceronis, Diss., Bonn 1844. E. Hermann, de tempore quo Cic. l. de legibus scr. esse vid., Pr., Detmold 1845. Legeay, M. Tullius Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846. C. Crome, quid Graecis Cicero in philosophia, quid sibi debuerit, G.-Pr., Düsseldorf 1855. Havestadt, de Cic. primis principiis philosophiae moralis, G.-Pr., Emmerich 1857. A. Desjardins, de scientia civili apud Cic., Beauvais 1857. Burmeister, Cic. als Neu-Akademiker, G.-Pr., Oldenburg 1860. Höfig, Ciceros Ansicht von der Staatsreligion, G.-Pr., Krotoschin 1863. O. Heine, de fontibus Tusculanarum disp., G.-Pr., Weimar 1863. C. M. Bernhardt, de Cicerone Graecae philosophiae interprete, Pr. des Fr.-Wilh.-Gymn., Berlin 1865. F. Hasler, über das Verhältn. der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius, München 1866. Zur Lösung der Frage, inwieweit Cicero den Aristoteles gelesen und verstanden habe, liefert beachtenswerthe Beiträge die Inaugural-Dissertation von Hugo Jentsch, Aristotelis ex arte rhetorica quaeritur quid habeat Cicero, Berol. 1866. Ders., de Aristotele Ciceronis in rhetorica auctore, Pars I. II., G.-Pr., Guben 1874, 75. G. Barzellotti, delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone, Firenze 1867. J. Walter, de an. immort. quae praec. Cic. trad., Prag 1867. G. Zietschmann, de Tusc. qu. fontibus, diss., Halle 1868. R. Bittner, de Ciceronis philosophia morali, Pr. d. Neust. G., Prag 1871. T. W. Levins, six lectures introductory to the philosophical writings of Cic., Lond. 1871. B. Lengnick, ad emandandos explicandosque Ciceronis libros de nat. deor., Halle 1871. K. Hartfelder, de Cic. Epicureae doctrinae interprete, diss., Heidelb. 1875; ders., die Quellen von Cic.s zwei Büchern de divinatione, G.-Pr., Freib. i. Br., 1878. Theod. Schiche, de fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione, diss., Jen. 1875. Gloël, üb. Ciceros Studium des Platon, Pr., Magdeb. 1876. Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 1. Th.: de nat. deor.; 2. Th.: de finib., de offic.; 3. Th.: Acad. priora, Tusc. disp., Lpz. 1877—1883. Jos. Walter, M. T. Ciceronis philos. moralis, I., Prag 1878. II.—IV., Mies 1879—82. F. Zechbauer, zu C.s BB. de divinatione, Hernals 1877. P. Schwenke, über Ciceros Quellen in d. Büchern de natura deorum, in: Jahrbb. f. Philol. Bd. 119, 1879, S. 49—66 u. 129—142. G. Behncke, de Cic. Epicureorum indice, Berl. 1879. P. Corssen, C.s Quelle f. d. 1. B. der Tusculanen, in: Rhein. Mus. 36, 1881, S. 506—523. S. auch Th. Schiche, Jahresber. üb. Cic.s philos. Schriften, in: Ztschr. f. Gymnasialwes., 1882. P. H. Poppelreuter, quae ratio intercedat inter Posidonii π. παθῶν πραγματείας et Tusculanas disputationes Ciceronis, D. I., Bonn 1883.

Von dem Philosophen Sextius handeln: de Burigny, in: Mém. de l'acad. des inscript. XXXI, deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. IV, S. 301 ff. Lasteyrie, sentences de Sextius, Par. 1842. Meinrad Ott, Charakter und Ursprung der Sprüche des Philosophen Sextius, G.-Pr., Rottweil 1861; die syrischen „auserlesenen Sprüche des Herrn Xistus, Bischofs von Rom“, nicht eine Xistusschrift, sondern eine überarbeitete Sextiusschrift, G.-Pr., Rottweil und Tübingen 1862 und 1863; die Humanitätslehren von heidnischen Philosophen um d. Zeit Christi, in: Theol. Quartalschr., 1870, S. 355—402. Sexti sententiarum recensiones latinam, graecam, syriacam coniunctim exh. Joann. Gildemeister, Bonnae 1873. Die syrische Bearbeit. ist auch abgedruckt bei P. de Lagarde, analecta Syriaca, Lpz. 1858.

Nachdem die Kritik in den sämmtlichen grossen Systemen Unhaltbares aufgezeigt hatte, musste das andauernde Bedürfniss philosophischer Ueberzeugungen entweder zu neuer Systembildung oder zum Eklekticismus führen, zu dem letzteren aber dann mit Nothwendigkeit, wenn zur Systemgründung die schöpferische Kraft nicht ausreichte, während doch das philosophirende Subject seiner eigenen „Unbefangenheit“, d. h. seinem unmittelbaren, natürlichen Wahrheitssinne oder seinem gesunden Tacte in der Würdigung philosophischer Sätze ein naives Vertrauen schenkte. Insbesondere musste der Eklekticismus bei denjenigen Eingang finden, die nicht um des Wissens selbst willen, sondern zum Zweck der allgemeinen theoretischen Vorbildung für das praktische Leben und zugleich der Begründung einer vernunftgemässen religiösen und sittlichen Ueberzeugung die Philosophie suchten, und denen daher eine strenge Einheit und ein systematischer Zusammenhang in ihrem philosophischen Denken kein unbedingtes Bedürfniss war. Daher ist das Philosophiren der Römer fast durchgängig ein eklektisches, selbst bei

solchen, die sich zu irgend einem einzelnen hellenischen Systeme bekennen. Insbesondere aber vertritt Cicero den Eklekticismus.

M. Tullius Cicero (3. Januar 106 bis 7. Dec. 43 v. Chr.) hat besonders zu Athen und Rhodus philosophische Studien getrieben. Er hat in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phädrus und den Akademiker Philon gehört und mit dem Stoiker Diodotus (der hernach nebst Tyrannio sein Hausfreund war, Tusc. V, c. 39, Epist. passim) verkehrt, dann den Akademiker Antiochus von Askalon und den Epikureer Zenon, endlich (in Rhodus) den Stoiker Posidonius gehört. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren. Tusc. V, c. 2: philosophiae in sinum quum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus.

Cicero selbst giebt (in der Schrift de divinatione, II, 1) ein Verzeichniss seiner philosophischen Schriften. In dem Buche, das er Hortensius betitelt hat, habe er zum Philosophiren ermahnt, in den Academica die bescheidenste, consequenteste und eleganteste Weise des Philosophirens (nämlich die der mittleren Akademie) aufgezeichnet, dann in den fünf Büchern de finibus bonorum et malorum das Fundament der Ethik, die Lehre von dem höchsten Gut und Uebel abgehandelt, denen die fünf Bücher Tusculanarum disputationum gefolgt seien, worin die zur Glückseligkeit nothwendigsten Momente erörtert würden. Darauf seien die drei Bücher de natura deorum verfasst worden, woran die begonnene Schrift de divinatione und die noch projectirte de fato sich anschliessen sollten. Den philosophischen Werken seien ferner zuzuzählen die früher verfassten sechs Bücher de republica und die Schriften: Consolatio und de senectute; es seien denselben anzureihen die rhetorischen Werke: drei Bücher de oratore, denen als viertes Brutus (de claris oratoribus), als fünftes Orator folge.

Die Schrift de rep. hat Cicero in den Jahren 54—52 v. Chr. in sechs Büchern verfasst, wovon ungefähr der dritte Theil auf uns gekommen ist, grösstentheils durch A. Mai aus einem vaticanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Theil des sechsten Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Macrobius aufbehalten worden. Eine Schrift de legibus schloss sich an, um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Fragment auf uns gekommen. Vielleicht schon zu Anfang des Jahres 46 v. Chr., vielleicht jedoch erst später hat Cicero die kleine Schrift Paradoxa verfasst, die er de div. II, 1 nicht mit erwähnt. Die Consolatio ist 45 v. Chr. verfasst worden, der Hortensius in demselben Jahre, beide für uns bis auf einige Bruchstücke verloren. Noch in dasselbe Jahr fällt neben den theilweise erhaltenen Academica die ganz auf uns gekommene Schrift de finibus und der Beginn der Tusculanen und der drei Bücher de natura deorum, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. In den Anfang des Jahres 44 fällt die Schrift Cato maior s. de senectute; in dasselbe Jahr die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfasste Abhandlung de divinatione, woraus die oben mitgetheilten eigenen Angaben Ciceros gezogen sind, wie auch die unvollständig auf uns gekommene Abhandlung de fato, dann die heute verlorene Schrift de gloria und die erhaltenen: Laelius s. de amicitia und de officiis; die nicht auf uns gekommene Abhandlung de virtutibus ist wohl gleich nach der Schrift de officiis verfasst worden. Jugendarbeiten waren die verlorenen Uebersetzungen von Xenophons Oeconomicus und von Platons Protagoras (welche letztere noch zu Priscians und Donats Zeiten existirte); dagegen fällt in 45 (oder 44) v. Chr., nach den Acad., die Uebersetzung des platonischen Timäus, wovon ein grösseres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen

Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die drei Bücher de oratore im Jahre 55, der Brutus und der Orator 46 vor Chr. verfasst worden.

Dass Cicero in seinen philosophischen Schriften von seinen griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (ad Atticum XII, 52) von denselben sagt: ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (doch vergl. de fin. I, 2, 6; 3, 7; de off. I, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbständigkeit hervorhebt). Einige Epikureer (Amafinius, Rabirius, Catius Insuber) hatten vor ihm lateinisch über Philosophisches geschrieben, aber kunstlos (Tusc. II, 3, 7). Von den meisten Schriften lassen sich (grösstentheils auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Ciceros Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften de republica und de legibus sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Platons; der Inhalt ruht neben Ciceros eigenen politischen Erfahrungen auf den platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren; auch den Polybius hat Cicero viel benutzt. Die Paradoxa erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die Consolatio ruht auf Krantors Schrift περὶ πένθους, der (verlorene) Hortensius wohl auf dem Προτρεπτικός, den Aristoteles an Themison, einen der Stadtkönige von Kypros, gerichtet hatte (s. Bernays, die Dialoge des Arist., S. 116 ff.), oder auch auf dem προτρεπτικός des Akademikers Philon von Larissa (s. Krische, über Ciceros Academica, Gött. Studien, II, 1845, S. 191); die Bücher de finibus bonorum et malorum (die werthvollste von den erhaltenen philosophischen Schriften Ciceros) beruhen auf den Werken des Philodemus, Karneades, namentlich des Antiochus von Askalon (s. C. J. Grysar, die Akademiker Philon und Antiochus, G.-Pr., Köln 1843), wie auch auf den Studien, die Cicero in seiner Jugendzeit durch Hören von Vorlesungen und philosophische Unterredungen gemacht hatte, die Academica auf den Schriften und zum Theil auch auf den Vorträgen der namhafteren Akademiker, die Tusculanen wohl nicht auf den Schriften des Posidonius und anderer Stoiker und Peripatetiker, sondern auf denen eines Akademikers, wahrscheinlich des Philon (nach Hirzel auf dessen λόγος κατὰ φιλοσοφίαν); das erste Buch der Schrift de natura deorum auf der Schrift eines Epikureers, von der man glaubt, dass sie in den herculanensischen Rollen wieder aufgefunden ist, und die anfangs als eine Abhandlung des Phädrus περὶ θεῶν betrachtet wurde, jetzt aber meist als die Schrift des Philodemus περὶ εὐσεβείας angesehen wird (s. dagegen jedoch H. Diels, in: Doxographi Graeci, Prolegg. S. 121 ff., welcher, auf beachtenswerthe Gründe gestützt, die Vermuthung ausspricht, dass Philodemus und Cicero aus einer und derselben Quelle, dem eben erwähnten Werke des Phädrus, geschöpft hätten, und dass sich daraus die Uebereinstimmung zwischen beiden erkläre), die Kritik des epikureischen Standpunktes auf einer Schrift des Akademikers Klitomachus, das zweite Buch besonders auf den Werken des Panätius (π. προνοίας), Posidonius (π. θεῶν) und Apollodorus, das dritte auf denen des Akademikers Klitomachus; das erste der zwei Bücher de divinatione auf den fünf Büchern des Posidonius περὶ μαντικῆς, das zweite Buch auf einer Schrift des Klitomachus, in der dieser die Ansichten des Karneades vortrug, und zum Theil (der Abschnitt §§ 87—97) auf einer Schrift des Panätius (vielleicht π. προνοίας); die Abhandlung de fato auf Schriften des Posidonius und Karneades; der Cato maior auf Schriften von Platon, Xenophon, Hippokrates und Ariston von Chios; der Lälius besonders auf der Schrift des Theophrast über die Freundschaft, dann auch auf der Ethik des Aristoteles und Schriften eines Stoikers; für die zwei ersten Bücher de officiis ist Panätius, für das dritte wahrscheinlich Posidonius die Hauptquelle gewesen (dagegen Hirzel, der an Hekaton oder lieber an eine summarische Uebersicht, etwa von Athenodorus Calvus denkt); ausserdem sind

die Stoiker Diogenes von Babylon, Antipater von Tarsus, Antipater von Tyrus, Hekaton u. A. für diese Schrift benutzt worden.

Vor dem Skepticismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiss, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewissheit des sittlichen Bewusstseins, des consensus gentium und der sogenannten angeborenen Begriffe (notiones innatae, natura nobis insitae, der stoischen προλήψεις). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die in der Schrift de legibus I, 13, 39: perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus, ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo. In der Physik bleibt er beim Zweifel stehen, doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (Acad. II, 41). Am meisten interessirt ihn die Beziehung der Naturkenntniss zu der Frage nach dem Dasein Gottes. Bemerkenswerth ist die gegen den atheistischen Atomismus gerichtete Aeusserung (de nat. deorum II, 37): Hoc (nämlich die Bildung der Welt aus der zufälligen Zusammenfügung von Atomen) qui existimat fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel quales libet aliquo coniiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici. Aus der Mythologie möchte Cicero Alles ausgeschieden sehen, was der Götter unwürdig sei (wie die Erzählung von dem Raube des Ganymedes, Tusc. I, c. 26; IV, c. 33), übrigens aber möglichst an dem Uebereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. I, c. 13). Besonders werth ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. I, c. 1, 2 ff; c. 49 u. ö.), doch kommt er nicht ganz von der Ungewissheit los und lässt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift de nat. deorum den Akademiker die Zweifelsgründe eben so ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus.

Das sittlich Gute (honestum) definirt Cicero als das an und für sich Lobenswerthe (de fin. II, c. 14; de off. I, c. 4), der Etymologie des Wortes gemäss, welches ihm, dem Römer, das griechische καλόν vertritt. Das wichtigste Problem der Ethik liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, dass er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urtheile (Tusc. V, c. 1). Der Unterscheidung des Antiochus von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äusseren Güter bedürfe, ist Cicero nicht ganz abgeneigt (de fin. V, c. 26 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt und sie an anderen Stellen (Tusc. V, c. 13) verwirft. Er beruhigt sich aber in dem Gedanken, dass Alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Werth äusserst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. V, c. 32; de off. III. c. 3). Bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und peripatetischen Doctrin zum blossen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. III, c. 12) schon Karneades erklärte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, dass die Tugend die Reduction der πάθη (was Cicero durch perturbationes übersetzt) auf das richtige Maass fordere; er will mit den Stoikern, der Weise solle ohne πάθη sein. Freilich macht er sich den Beweis leicht, indem er in den Begriff des πάθος (perturbatio) das Merkmal der Fehlerhaftigkeit mit aufnimmt (Tusc. V,

c. 6: aversa a recta ratione animi commotio), so dass er in der That nur das Selbstverständliche beweist, Fehlerhaftes sei nicht zu dulden, den eigentlichen Streitpunkt aber verfehlt (Tusc. IV, c. 17 ff.). Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, dass ihm die praktische Tugend die höchste ist. De off. I, c. 44: omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur. Ib. 45: agere considerate pluris est, quam cogitare prudenter.

Ciceros politisches Ideal ist eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. I, 29; 23 ff.). Cicero billigt Accommodation an den Volksglauben durch Augurien etc., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. III, c. 2; de divinat. II. c. 12; 33; 72; de leg. II, 7; III, 12 u. ö.).

Am ansprechendsten sind bei Cicero solche Partien, worin er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewusstseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. II, 4; V, 22) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft (auf den Platon in der Rep. die Forderung einer praktischen Betheiligung der Philosophen am Staatsleben gründet, den Cicero aber zunächst aus dem unechten Brief an Archytas entnimmt): „non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici" etc. (de off. I, c. 7; vgl. de fin. II, c. 14) und der aristotelischen Lehre von dem Menschen als *ζῶον πολιτικόν* (de fin. V, 23); so schwach ferner im ersten Buche der Tusculanen Ciceros Argumentationen sind, und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. I, c. 24 ff.; vgl. de leg. I, 7 ff.). Auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. V, c. 2: o vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum etc.; vgl. de leg. I, 22 f.; Acad. I, 2; Tusc. I, 26; II, 1 u. 4; de off. II, 2) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B. est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus etc.), und obschon es theilweise an rhetorischer Ueberspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfasste, tief eingewurzelten Ueberzeugung.

Von der Schule der Sextier sagt Seneca (nat. quaest. VII, 32), sie sei bald nach ihrem Beginn, der ein mächtiger gewesen sei, wieder erloschen. Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.) war ihr Begründer; als seine Anhänger werden genannt sein Sohn Sextius, ferner Sotion von Alexandria (dessen Schüler Seneca um 18—20 nach Chr. war), Cornelius Celsus, L. Crassitius aus Tarent und Papirius Fabianus. Q. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Sotion erfüllte als Lehrer des Seneca diesen mit Liebe zum Pythagoras (Sen. Ep. 108); Enthaltung von Thierspeisen, tägliche Selbstprüfung, Hinneigung zur Seelenwanderungslehre sind pythagoreische Elemente in der Philosophie der Sextier. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Aeusseren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, lehrt Sextius, gehe durchs Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleich wie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. Ep. 59). Die Tugend und die aus ihr fliessende Glückseligkeit ist nicht ein realitätsloses Ideal (wozu sie den späteren Stoikern wurde), sondern ein dem Menschen erreichbares Gut (Sen. Ep. 64). (Die in des Rufinus lateinischer Uebersetzung auf uns gekommene Spruchsammlung, welche zuerst Orig. c. Celsum VIII,

30 unter dem Titel *Σέξτου γνῶμαι* anführt, und von der auch eine syrische Bearbeitung vorhanden ist, ist eine nicht lange vor 200 n. Chr. entstandene Schrift eines Christen, welcher einzelne echte Aussprüche des Q. Sextius zum Grunde zu liegen scheinen.)

Dritte (vorwiegend theologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger in theosophischer Speculation.

§ 62. Der dritten Periode der griechischen Philosophie oder der Zeit der Vorherrschaft der Theosophie gehören an: 1) die jüdisch-griechischen Philosophen, 2) die Neupythagoreer und die pythagoreisirenden Platoniker, 3) die Neuplatoniker. Die jüdisch-griechischen Philosophen suchen den Judaismus mit dem Hellenismus zu verschmelzen. Die Neupythagoreer, pythagoreisirenden Platoniker und Neuplatoniker wurden schon durch den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie selbst, nachdem die Forschung über Natur und Subject sich in Skepticismus und Eklekticismus aufgelöst hatte, auf die Theosophie hingeführt; eben darum musste aber auch die Empfänglichkeit für orientalische Einflüsse, zumal bei der engen Berührung mit dem Orient, in dieser Periode am grössten sein, und diese Einflüsse haben Form und Inhalt des Denkens dieser Philosophen in nicht geringem Maasse bedingt.

Ueber die griechischen Philosophen dieser Periode vergl. E. W. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 5—111. S. auch A. Polzer, d. Philosophen im 2. Jahrh. n. Chr., vorzugsweise nach Lukian geschildert, G.-Pr., Graz 1879.

Orientalischer Einfluss hat die Philosophie dieser Periode wesentlich mitbestimmt (s. Ritter, G. d. Ph. IV, S. 414 ff.); doch weist Zeller (Ph. d. Gr., 3. Aufl. III, 2, S. 70 ff. u. 420 ff.) mit Recht auch auf die inneren Gründe hin, welche die Neigung zu einer mystischen Theologie erzeugten. „Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen; diese Sehnsucht drückt zunächst nichts weiter aus, als das Bewusstsein vom Verfall der classischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit, und sie hat nicht bloss das Christenthum, sondern noch vor demselben den heidnischen und jüdischen Alexandrinismus und die verwandten Erscheinungen ins Leben gerufen.“ Aber eben dieses Gefühl der Ermattung und diese Sehnsucht nach fremder Hülfe trieb theils in der Religionsübung, theils in der Speculation zum Anschluss an orientalische Culte und Dogmen und vor allem an die im Orient vorherrschende Auffassung des Göttlichen in der

Form der Transscendenz, des Ethischen in der Form der Selbstverleugnung, wie auch zur Hervorhebung aller hiermit verwandten Elemente in der griechischen, besonders in der platonischen Philosophie, bei geringerer Kraft eigener Gedankenbildung. Der Neuplatonismus ist der Synkretismus der orientalischen (insbesondere der alexandrinisch-jüdischen) und der hellenischen Bildung unter der Form des Hellenismus; die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und die christliche Gnosis ist derselbe Synkretismus unter der Form des Orientalismus. Mit Recht bemerkt Robert Zimmermann (Gesch. der Aesth., Wien 1858, S. 123), dass Platons Versuch, orientalische Mystik in wissenschaftliche Forschung zu übersetzen, im Neuplatonismus mit einer Rückübersetzung des Gedankens in Bilder ende.

Die gemeinsamen Züge der Speculation der jüdisch-griechischen Philosophen und der Neupythagoreer und jüngeren Platoniker (und Neuplatoniker) bezeichnet Zeller (Philos. der Griechen, III, 2, S. 251) treffend in folgender Weise: „eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen, ein abstracter jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt hinüberleiten, die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus." Von Platons eigener Lehre unterscheiden sich diese späteren Richtungen trotz aller intendirten Uebereinstimmung und vielfachen Anlehnung doch durch das Offenbarungsprincip sehr wesentlich. Den Neuplatonikern wurden Platons, des „Gotterleuchteten" (Prokl. Theol. Plat. I, 1), Schriften zu einer Art von Offenbarungsurkunde, die dunkelsten, wie der mit den Begriffen von Eins und Sein dialektisch operirende Parmenides, waren manchen von ihnen die willkommensten und galten als die erhabensten Documente platonischer Theologie, weil sie ihrem zügellosen Phantasiren über Gott und die göttlichen Dinge freieren Spielraum boten.

Mag die theosophische Speculation im Vergleich mit der auf die Natur und den Menschen gerichteten Forschung als die höhere Aufgabe erscheinen können, so steht doch der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern der früheren griechischen Philosophie darum entschieden nach, weil er seine Aufgabe nicht mit dem gleichen Maasse wissenschaftlicher Vollendung, wie jene die ihrige, gelöst hat.

§ 63. Eine Verknüpfung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen ist noch nicht mit Bestimmtheit in der Septuaginta, auch nicht bei den Essenern, mit Gewissheit aber bei Aristobulus (um 160 vor Chr.) nachweisbar, der sich auf (gefälschte) orphische Gedichte berief, in welche jüdische Lehren hineingetragen waren, um die Behauptung zu stützen (in der er mit Pseudo-Aristeas übereinkommt), die griechischen Dichter und Philosophen hätten ihre Weisheit einer uralten Uebersetzung des Pentateuchs entnommen. Die biblischen Schriften sind von dem Geiste Gottes eingegeben. Aristobulus übt allegorische Deutung. Gott ist unsichtbar; er thront im Himmel und berührt nicht die Erde, sondern wirkt nur auf ihr durch seine Kraft oder Kräfte, die sich von ihm selbst deutlich unterscheiden. Auch die Weisheit wird besonders hervorgehoben, aber ohne dass ihre

Hypostasirung oder gar Personification ausgesprochen ist. Gott hat die Welt aus einem vorhandenen Stoffe gebildet. Zur Rechtfertigung der Sabbathfeier bediente sich Aristobulus einer pythagoreisirenden Zahlensymbolik. In dem pseudo-salomonischen Buch der Weisheit wird von dem göttlichen Wesen selbst die Weisheit als die in der Welt wirkende Gotteskraft unterschieden.

Erst Philon (geb. um 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung derselben aber trägt vermittelst der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm zum Theil aus der natürlichen inneren Fortbildung des jüdischen Vorstellungskreises, zum andern Theil aus der Aneignung der hellenischen Philosophie ergeben hatten. Gott ist körperlos, unsichtbar, nur durch die Vernunft zu erkennen, das universellste der Wesen, das Seiende als Seiendes; er ist ein Besseres, als die Tugend, als die Wissenschaft, ja als das Gute an sich und das Schöne an sich. Er ist einheitlich und einfach, unvergänglich und ewig; er existirt an und für sich, getrennt von der Welt: die Welt ist sein Werk. Gott allein ist frei; alles Endliche ist mit der Nothwendigkeit verflochten. Gott steht nicht in Berührung mit der Materie, die ihn beflecken würde. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrthum und Frevel verfallen. Seinem Wesen nach ist Gott unbegreiflich; wir können nur wissen, dass er ist, nicht, was er ist. Alle Namen, die auf einzelne seiner Eigenschaften gehen, gelten nur im uneigentlichen Sinn, da Gott in Wahrheit eigenschaftsloses, reines Sein ist. Nur mit seiner Wirkung, nicht mit seinem Wesen ist Gott in der Welt gegenwärtig. Der Logos, der ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist, wohnet bei Gott als seine Weisheit (*σοφία*) und als Ort der Ideen und ist durch die sinnlich wahrnehmbare Welt verbreitet als in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Diese eine göttliche Vernunftkraft gliedert sich in viele Theilkräfte (*δυνάμεις, λόγοι*), welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder Engel sind. Sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Theile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes wird mit dem Logos identificirt. Der Logos ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes. Durch Vermittelung

des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart, und der Logos vertritt die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zu Theil geworden; von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntniss und Tugend sind Gaben Gottes; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem beschaulichen nach. Die Einzelwissenschaften dienen zur Vorbildung für die Gotteserkenntniss; unter den philosophischen Doctrinen ist Logik und Physik von geringem Werthe; das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäusserung und im Heraustreten aus seinem endlichen Selbstbewusstsein sich widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingiebt.

Ueber das Judenthum unter dem Einfluss der griechischen Bildung vgl. die betreffenden Abschnitte in Isaak Marcus Josts Geschichte des Judenthums (Bd. I. Leipz. 1857, S. 99—108; 344—361 etc.) und in dem umfassenden Werke von H. Grätz, Geschichte der Juden (Bd. III, Leipzig 1856, S. 298—342), ferner bei Abraham Geiger, das Judenthum und seine Geschichte, Breslau 1865, wie auch bei Ewald nnd Anderen (s. o. S. 19), ferner: H. Schultz, die jüdische Religionsphilosophie bis zur Zerstörung Jerusalems, in: Gelzers prot. Monatsbl., Bd. 24, Heft 4, Oct. 1864. El. Benamozegh, storia degli Esseni, Firenze 1865. Harnischmacher, de Essenorum apud Judaeos societate, G.-Pr., Bonn 1866. Wilh. Clemens, die Therapeuten, Progr. des Gymn. Fridericianum, Königsberg 1869; ders., de Essenorum moribus et institutis, diss., Königsb. 1867; ders., d. Quellen für d. Gesch. der Essener, in: Ztschr. für wissensch. Theol., herausgeg. v. Hilgenfeld, 12. Jahrg., 1869, S. 328—352; d. essenisch. Gemeinden, ebd. 14. Jahrg., 1871, S. 418—431. P. E. Lucius, der Essenismus in s. Verh. zum Judenth., Strassb. 1881. — Theob. Ziegler, üb. d. Entstehung der alexandrin. Philosophie, in: Verhandlungen der Philologenvers. 1882, S. 136—145.

Ueber Aristobulus und Aristeas handeln u. A.: Gerh. Jo. Voss, de hist. Graec., Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55 ff. Is. Voss, de LXX interpret., Hag. Com. 1661; observ. ad Pomp. Mel., Lond. 1686. Fabric., bibl. Gr. III, p. 469. Rich. Simon, hist. crit. d. V. T., Par. 1678, II, 2, p. 189; III, 23, p. 479. Humfred Hody, contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc., Oxon. 1685; de bibliorum text. orig., versionibus etc., ibid. 1705. Ludov. Casp. Valckenaer, de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. J. Luzac, Lugd. Bat. 1806. Vergl. Lobeck. Aglaophamus I, S. 447; Matter, essai histor. sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820, t. II, p. 121 ff., und die unten angef. Schriften von Gfrörer (II, S. 71 ff.), Dähne (II, S. 73 ff.) und Georgii (in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 86). Rob. Binde, aristobulische Studien, I, G.-Pr., Glogau 1869, II, ebd. 1870. H. Graetz, der angebliche judäische Peripatetiker Aristobul u. seine Schriften, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth., 1878, Febr., S. 49—60. M. Joel, Blicke in d. Religionsgesch. zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, I, der Talmud u. d. griech. Sprache nebst 2 Excursen: a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker. b. Die Gnosis, Breslau 1880.

Ueber Pseudo-Phokylides (ein Document moralphilosophischer, dem Judaismus entstammter Poesie) handeln: Jak. Bernays, über das phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litt., Berlin 1856, jetzt auch in: Gesamm. Abhandl. Leopold Schmidt, in Jahns Jahrb., Bd. 75, 1857, S. 510 ff. (der hellenistische oder alexandrinisch-jüdische und rein-jüdische Elemente in der Hauptstelle von einander zu sondern sucht und die ersteren als interpolirt ausscheidet). Otto Goram, de Pseudo-Phocylide, in: Philol. XIV, 1859, S. 91—112.

Philons Werke sind u. A. von Thom. Mangey, Londini 1742, A. F. Pfeiffer, Erlangae 1785—92, ed. sec. 1820, C. E. Richter, Lips. 1828—30, ferner stereotypirt Lps. 1851—53 edirt worden; das Buch von der Weltschöpfung hat mit einer ausführl. Einleitung J. G. Müller besonders herausgegeben (Berl. 1841). Philonea ed. C. Tischendorf, Leipz. 1868. Jac. Bernays, Die unter Ph. Werken stehende Schr. „Ueb. d. Un-

zerstörbarkeit des Weltalls“ nach ihrer ursprüngl. Anordnung wiederhergestellt u. ins Deutsche übertragen (aus d. Abhandl. der Akad. d. Wissensch.), Berl. 1877, s. auch unt. Ueber Philons Lehre handeln: August Gfrörer, Philon und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831, 2. Aufl. ebd. 1835. (Auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums, erster Band.) Aug. Ferd. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834. Joh. Christ. Ludw. Georgii, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 3 bis 98 und Heft 4, S. 3—98. Eine Reihe von Abhandlungen über Philon hat Grossmann verfasst, Leipzig 1829, 1830 ff. Ferner handeln über ihn H. Planck, de interpr. Phil. alleg., Gottingae 1807. W. Scheffer, quaest. Philon., Marburgi 1829; 1831. Fr. Creuzer, zur Krit. der Schriften des Juden Philon, in: Ullmanns und Umbreits theol. Stud. u. Krit., Jahrg. V, Bd. I, 1832, S. 3—43, auch in Cr.s Schrift: zur Gesch. d. gr. u. röm. Litt., Darmst. u. Leipz. 1847, S. 407—446. Friedr. Keferstein, Ph.s Lehre von dem göttl. Mittelwesen, Leipz. 1846. J. Bucher, Philonische Studien, Versuch, die Frage nach der persönl. Hypostase des Logos auf hist.-pragm. Wege zu lösen, Tübingen 1848. M. Wolff, die philonische Philos. in ihren Hauptmom. dargestellt, Leipz. 1849; 2. Ausg. Gothenburg 1858. L. Noack in: Psyche, Bd. II, Heft 5, 1859. Z. Frankel, zur Ethik des Philon, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums, 1867, Juli. Ferd. Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris 1867. Ferd. Delaunay, introduct. au livre de Phil. d'Al. ayant le titre: de la vie contemplative, in: Revue archéol., Vol. 3, 11. année, 1871, p. 268—282; sur l'authenticité du l. d. Ph., qui a p. titre: de la v. cont., ib. 14. année, 1873, p. 12—22. M. Heinze, L. vom Logos, S. 204—297 (vgl. dazu: über d. Ursprünge des philonisch. Logos, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth., Jahrg. 21, S. 289—305). Buschmann, eine exegetische Studie üb. d. Logos des Philon, Pr. d. Stiftssch., Aachen 1872. Carl Siegfried, Philon v. Alexand. als Ausleger d. Alt. Testaments, Jena 1875. H. Soulier, la doctrine du Logos chez Philon d'Alex., Turin 1876. J. Drummond, Principles of the Jewish-Alexandrian Philosophy, London 1877. J. Réville, Le logos d'après Philon d'Alexandrie, Genève 1877; ders., la doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon, Paris 1881. F. Klasen, d. alttestamentl. Weisheit u. d. Logos der jüdisch-alexandrinischen Philos., Freib. i. Br. 1878. B. Ritter, Philon u. d. Halacha, I.-D., Halle 1879. A. Harnoch, De Philonis Judaei λόγῳ inquisitio, Königsb. 1879. M. Wolff, die philonische Ethik, in: Philos. Monatsh., Bd. 15, 1879, S. 330—350. Hillen, d. alttestamentl. Chochma, der plat. philon. Logos u. d. chines. Tao, Pr., Coesfeld 1882. J. Bernays, üb. d. unt. Ph.s Werken stehende Schr. üb. d. Unzerstörbark. des Weltalls, aus: Abhandlung. d. k. Ak. d. W. zu Berlin, 1883. Fr. Perez, sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto La sapienza di Salomone, Palermo 1883. Paul Schmidt, Libellus hist. crit., in quo quomodo ultimis a. Chr. saeculis Judaismus cum Paganismo coaluerit Philonis theosophiae ratione sub finem habita, Lpz. 1885.

Für uns ist das früheste Document alexandrinisch-jüdischer Bildung die Septuaginta. Die ältesten Stücke derselben, wozu insbesondere die Uebersetzung des Pentateuchs gehört, reichen bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemäus Philadelphus (der von 284—247 v. Chr. König war) hinauf. Aristobulus sagt (bei Eusebius, praeparatio evang. XIII, 12 in einem Fragment des Dedicationsschreibens an den König, der wohl nach Euseb., praep. ev. IX, 6, womit Clem. Alex., Stromat. I, p. 242 zu vergleichen ist, Ptolemäus Philometor war), schon vor der Zeit Alexanders und sogar schon vor der Herrschaft der Perser über Aegypten seien die vier letzten Bücher des Pentateuchs übersetzt worden, die Uebersetzung des Ganzen des Gesetzes aber sei unter Ptolemäus Philadelphus unternommen worden, nachdem Demetrius der Phalereer sich die Sache habe angelegen sein lassen. Nach einer Angabe des Kallimacheers Hermippus (bei Diog. Laërt. V, 78) hat Demetrius nur am Hofe des Ptolemäus Lagi gelebt, unter Philadelphus aber das Land meiden müssen; diese Nachricht widerspricht jener des Aristobulus nicht (und es ist ungerechtfertigt, aus dem vermeintlichen Widerspruch mit R. Simon, Hody u. A. auf Unechtheit der Fragmente des Aristobulus zu schliessen); es geht vielmehr daraus hervor, dass die Uebersetzung unter Ptolemäus Lagi (aber wohl

erst in der letzten Zeit seiner Regierung) durch Demetrius vorbereitet, vielleicht auch schon begonnen, hauptsächlich aber unter Philadelphus ausgeführt worden ist; Josephus setzt Ant. XII, 2 den Beginn der Uebersetzung in das Jahr 285 v. Chr. Ob wirklich früher schon einzelne Theile des Pentateuchs ins Griechische übersetzt waren, ist zweifelhaft, gewiss aber nicht in so früher Zeit, wie Aristobulus behauptet. Die Uebersetzung der kanonischen Hauptschriften mag unter Ptolemäus Euergetes, dem Nachfolger des Philadelphus, bald nach dessen Regierungsantritt (247) vollendet worden sein. Zu den Hagiographa sind mindestens noch bis 130 v. Chr. (gemäss dem Prolog des Siraciden), ohne Zweifel aber auch noch weit später Stücke hinzugekommen. In der Septuaginta hat Dähne (II, S. 1—72) bereits vielfache Spuren der später von Philon weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt; jene Bibelübersetzer sollen die Hauptsätze derselben gekannt und geliebt, durch anscheinend geringe Abweichungen vom Urtext angedeutet und die spätere allegorische Interpretation vorhergesehen, beabsichtigt und befördert haben. Aber die Stellen, auf Grund deren Dähne argumentirt, nöthigen zu dieser sehr gewagten Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr., 3. Aufl. III, 2, S. 253 ff.); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Antropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellungen von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der göttlichen *δόξα*, dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheinen ausgebildeter als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Auch braucht darin eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise noch kaum gefunden zu werden.

Mit Sicherheit ist eine solche erst bei dem Alexandriner Aristobulus aufzuweisen, der (nach Clem. Al. und Eusebius) als Peripatetiker bezeichnet zu werden pflegt. Dass er unter Ptolemäus Philometor (181—145 v. Chr.) gelebt habe, kann nach den oben angeführten Stellen bei Eusebius trotz einiger augenscheinlich irrigen Angaben, die ihn unter Ptolemäus Philadelphus setzen, keinem Zweifel unterliegen. Er schrieb einen Commentar zu dem Pentateuch, den er dem Ptolemäus (Philometor) dedicirte. Fragmente desselben und des Dedicationsschreibens sind uns bei Clem. Alex. Stromat. I, (12 und) 25; (V, 20); VI, 37, und bei Euseb. praep. ev. VII, 13 u. 14; VIII, 6 und 10; IX, 6 und XIII, 12 erhalten. In den Fragmenten bei Eusebius citirt Aristobulus mehrere Stellen, die nach seiner Angabe aus den Gedichten des Orpheus, des Homer, Hesiod und Linus stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Juden und vielleicht von Aristobulus selbst gebracht worden sind. (Doch vgl. Jost, Gesch. des Judenthums I, S. 369 ff., der die letztere Annahme bestreitet.) Am umfangreichsten und bedeutendsten ist das angeblich dem *ἱερὸς λόγος* des Orpheus entlehnte Fragment (bei Euseb. praep. ev. XIII, 12), das uns in anderer Gestalt von Justinus Martyr in seiner Schrift de monarchia (p. 37 ed. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden ist, so dass sich die (aristobulischen) Aenderungen noch genau nachweisen lassen. Die Hauptlehren des Gedichtes fasst Aristobulus dahin zusammen: *διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν.* Aber in dem Gott, der Alles vollendet und durchwaltet (*κόσμοιο τυπωτής . . . αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται, ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται*), erkennt Aristobulus seinerseits nicht, wie griechische Dichter und Philosophen (namentlich die Stoiker) die Gottheit selbst, sondern eben nur die weltbeherrschende göttliche Kraft (*σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ*, Euseb. praep. ev. XII, 12); Gott selbst existirt an und für sich als ausserweltliches Wesen; er thront im Himmel, und die Erde ist unter seinen Füssen; er ist unsichtbar, auch durch die menschliche Seele nicht zu erschauen,

sondern nur durch den *νοῦς* (*οὐδέ τις αὐτὸν εἰςορᾴ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰςορᾶται*). Er wird geradezu den Kräften, die ihm folgen, sowohl schädlichen als guten, entgegengesetzt, und diese als Mittelwesen zwischen ihn und die Welt eingeschoben (*αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει — ἀνθρώποις. αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ — καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα* Euseb. l. l.). In diesen theologischen und psychologischen Bestimmungen kann man eine Hinwendung zur aristotelischen Lehre und eine Umbildung der stoischen erkennen und hierin die Bezeichnung des Aristobulus als eines Peripatetikers begründet finden; doch weisen dieselben mindestens ebenso sehr auf seinen nationalen Religionsglauben hin. In der Deutung des Siebentagewerks der Weltschöpfung bezieht Aristobulus metaphorisch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die Alles erhellt werde, wie denn auch einige (peripatetische) Philosophen sie einer Fackel gleichgesetzt haben; deutlicher und schöner aber habe einer seiner Volksgenossen (Salom. Proverb. 8, 22 ff.?) von ihr bezeugt, sie sei vor Himmel und Erde. Dadurch wird ihre Präexistenz vor der Erschaffung der Welt, aber nicht ihre selbstwesentliche Existenz gelehrt. Dann sucht Aristobulus nachzuweisen, wie alle Weltordnung auf der Siebenzahl beruhe: *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται* (Aristob. bei Euseb. pr. ev. XIII, 12). Die allegorische Methode, indem er z. B. die Arme, Hände, Füsse, das Herumgehen Gottes *φυσικῶς* gedeutet wissen will, d. h. als Ereignisse und Entwickelungen in der Natur versteht, hat Aristobulus von den Stoikern genommen. (Zu weit geht Joel, der annimmt, dass die unter dem Namen des Aristobulus uns überlieferten Fragmente sämmtlich gefälscht und zwar in dem 2. Jahrh. n. Chr. entstanden seien.)

Aristeas ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Uebersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die siebenzig (oder 72) Dolmetscher erzählt werden (ed. Sim. Schard, Basil. 1561; ed. Bernard, Oxon. 1692, und bei den Ausgaben des Josephus, auch bei Hody, de bibl. text. orig., Oxon. 1705, p. I—XXXVI): Aristeas sei von dem ägyptischen Könige nach Jerusalem an den Hohenpriester Eleazar gesandt worden, um sich das Gesetz und Uebersetzer zu erbitten. Der Brief ist unecht und die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehung fällt wahrscheinlich in die Zeit der Hasmonäer. Von Gott selbst, dem Höchsten (*μέγιστος*), dem Herrn über Alles (*ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός*), dem Bedürfnisslosen (*ἀπροςδεής*), der im Himmel thront, wird die Macht (*δύναμις*) und Herrschaft (*δυναστεία*) Gottes unterschieden, die allgegenwärtig sei (*διὰ πάντων ἐστίν, πάντα τόπον πληροῖ*). Alle Tugend stammt von Gott. Nicht durch Gaben und Opfer, sondern durch Seelenreinheit (*ψυχῆς καθαριότητι*) wird Gott wahrhaft geehrt. Die allegorische Schrifterklärung ist bei Pseudo-Aristeas schon sehr ausgebildet.

Die Unterscheidung, die im zweiten Buche der Makkabäer (2, 39), welches ein Auszug aus der von Iason aus Kyrene verfassten Geschichte der Syrerkriege ist, zwischen Gott selbst, der im Himmel wohne, und der göttlichen Kraft, die im Tempel zu Jerusalem walte, gemacht wird, erinnert an das alexandrinische Dogma. Nicht alexandrinisch ist der Glaube an die Auferstehung des Leibes (7, 9—14; 14, 46), die Gott den Gerechten gewähre, und an die Schöpfung aus Nichts (7, 28), falls diese dort streng im dogmatischen Sinne zu verstehen ist. Auch im dritten und vierten Buche der Makkabäer, im dritten Buche Esra, in den jüdischen Stücken der Sibyllinen und in der Weisheit des Siraciden hat man Anklänge an alexandrinische Lehren nachzuweisen gesucht.

Das pseudosalomonische Buch der Weisheit, welches vor der Zeit des Philon verfasst zu sein scheint, beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen

Herrlichkeit und als einen durch die ganze Welt verbreiteten künstlerisch bildenden Geist (*πνεῦμα*), der mit gottgefälligen Seelen sich vereinige. Sie ist das *πνεῦμα κυρίου* oder das *ἅγιον πνεῦμα*, und wegen seiner Feinheit (*διὰ τὴν καθαρότητα*) kann sich dieses durch Alles erstrecken. Sowohl in den Ausdrücken als auch in dem Inhalt der Lehre ist hier ein stoischer Einfluss zu bemerken (vergl. M. Heinze, L. v. Logos, S. 192 ff.). Die Präexistenz der Einzelseelen wird (1, 20) gelehrt (in den Worten: *ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*), eine Auferstehung Aller, der Guten zur Seligkeit, der Bösen zum Gericht, angenommen, und die wahre Glückseligkeit wird im jenseitigen Leben gefunden. Gott hat die Welt aus einer präexistirenden Materie gebildet (11, 18).

Ungewiss ist die Entstehungszeit der Gemeinschaft der Essäer in Palästina. Josephus erwähnt die Essäer zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkabäers Jonathan (um 160 v. Chr.); es seien damals drei *αἱρέσεις* unter den Juden gewesen, nämlich die der Pharisäer, Sadducäer und Essäer (Ant. XIII, 5). Der Name der Essäer scheint von chaschah, schweigen, geheimnissvoll sein, abgeleitet werden zu müssen (die Bewahrer von Geheimlehren, die Mystiker). Sie erstrebten die höchste Stufe der Heiligkeit durch strengste Enthaltsamkeit (nach dem Vorgange der Nasiräer) und überlieferten einander eine Geheimlehre über Engel und Schöpfung (woraus, wie es scheint, später die Kabbala erwuchs; vgl. Grdr. II, 6. Aufl., S. 195 ff.). Den Essäern nahe verwandt sollten die mehr der blossen Contemplation in mönchischer Absonderung sich hingebenden Therapeuten in Aegypten sein, deren Richtung, wie sie uns in der pseudophilonischen Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ* geschildert wird, an die pythagoreische und besonders an die neupythagoreische erinnert. Es ist aber durch D. E. Lucius (d. Therapeuten und ihre Stellung in der Gesch. der Askese, Strassb. 1879, s. a. H. Graetz, a. a. O. S. 463 ff.) so gut wie erwiesen, dass die Therapeuten überhaupt nicht existirt haben, und dass die erwähnte Schrift von einem christlichen, philosophisch gebildeten Verehrer des Mönchthums gegen Ausgang des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts verfasst und, um dem asketischen Leben mehr Achtung zu verschaffen, dem Philon untergeschoben worden ist. S. jedoch Weingarten, Theol. Real-Enc.

Philon, der Jude, lebte in Alexandrien, das von ihm in seiner Schrift de legatione ad Caium (ed. Mangey, tom. II, 567) *ἡμετέρα Ἀλεξανδρεία* genannt wird. Nach Josephus (Ant. XVIII, 8; XX, 5) stammte er aus einer der angesehensten Familien des Landes; nach Eusebius (hist. eccl. II, 4) und Hieronymus (catal. scriptorum eccles.) war er von priesterlichem Geschlecht. Sein Bruder war der Alabarch (Vorsteher der alexandrinischen Juden). In der ersten Hälfte des J. 40 n. Chr. war Philon in Rom als ein Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Caius. Er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Caium, ed. Mang., II, 592) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfasste, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Caius (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (*γέροντες*). Seine Geburt fällt demnach in das dritte Decennium vor Chr.

Die allegorische Deutung der heiligen Bücher, die unter den gebildeteren alexandrinischen Juden längst üblich war, eignet sich Philon in vollem Maasse an. Den freiesten Gebrauch derselben begünstigt sein Grundsatz, die Propheten seien nur willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes. Philon weist das blosse Festhalten am Wortsinn der Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; er lässt dasselbe nicht als „ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk" (*ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας*) gelten, wofür offenbar die Altgläubigen es erklärten, nimmt diese ehrende Bezeichnung vielmehr für seine mystische Deutung in Anspruch und hält die Gegner für behaftet mit der unheilbaren Krankheit der

Wortklauberei und für befangen im Blendwerk der Gewohnheiten (de Cherubim, Mang. I, 146). Gott könne ja doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen oder Füsse haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der das All erfülle etc.; nur zum Frommen der sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, dass Gott nicht sei wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (quod Deus sit immutabilis, Mang. I, 280 ff.). Nicht überall verwirft Philon den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Ebenso entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philon jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Consequenz fortgingen, die das positive Judenthum aufzuheben drohte, indem sie nämlich, wie den Lehren, so auch den Geboten des Ceremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaassen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf der wahre Sinn derselben gehe, für nothwendig erklärten. Philon erkennt zwar an, dass auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. „Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen: denn sonst müssten wir auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen" (de migratione Abrahami, ed. Mang. I, 450). Die von Philon abgewiesene Consequenz brach sich später dennoch Bahn in der Lehre, dass auch ohne die Werke des Gesetzes der (christliche) „Glaube" allein das Heil gewähre. Dass sich der gotteswürdige Gedanke einen andern und adäquateren „Leib" schaffen werde, als den des mosaischen Ceremonialgesetzes, zu dieser Ueberzeugung vermochte Philon noch nicht zu gelangen.

In seine Philosophie oder Theosophie hat Philon sehr Vieles aus der stoischen und platonischen Lehre herübergenommen, so dass sie eine Verschmelzung von Judaismus und griechischer Philosophie ist. Philon fasst Gott unbeschadet seiner Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: *τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός* (leg. alleg. II). Gott ist *τὸ ὄν* (de somn. I, I, 655 Mang.). Von Platon entfernt sich aber Philon in einer ähnlichen Weise, wie später die Neuplatoniker, dadurch, dass er Gott nicht nur über das Wissen und die Tugend des Menschen erhebt (worüber ihn schon Platon erhoben hatte), sondern auch über die Idee des Guten (womit ihn Platon identificirt): *κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* (de mundi opificio, I, 2), und dass er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (*λόγων ἀποδείξει*), sondern in der unmittelbaren Gewissheit (*ἐναργείᾳ*) das Mittel der Erfassung des Absoluten findet (de post. Caini I, 258). Doch führt zu einer gewissen Art von Gotteserkenntniss, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem sokratischen Grundsatze: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται.* Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ . . . τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν* (legis alleg. II, ed. Mang. I, 66 f.). Gott ist *ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις* (de somn. II), er ist sich selbst genügend, *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (de nom. mutat. I, 582). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philon oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου*

μεστός (de Cherubim, I, 154). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (de linguarum conf., I, 425). Bildlich lässt Philon Gott am äussersten Rande des Himmels thronen, in einem *τόπος μετακόσμιος* wie in einer heiligen Königsburg (Genes. 28, 15; de vit. Mos. II, 164 etc.). Gott ist der Weltort; denn er ist es, der Alles enthält und umschliesst (de somniis I).

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen Kräfte oder Ideen: *ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον· ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (de sacrificantibus, II, 261). Die Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Die höchste der göttlichen Kräfte, nämlich die schaffende (*ποιητική*), führt nach Philon in der Schrift auch den Namen *θεός* (*διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως*, sagt Philon de nom. mut. I, p. 583, *ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ*), die zweite Kraft, nämlich die herrschende (*βασιλική*), den Namen *κύριος* (de vita Mosis, II, 150 u. ö.). Daran schliessen sich die *δύναμις προνοητική, νομοθετική* und viele andere. Diese alle fasst Philon nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbständige Wesen, die den Menschen erscheinen können und Einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (de vita Abrah., II, 17 f.).

Die oberste aller göttlichen Kräfte ist der Logos. In dem göttlichen *λόγος* hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (de mundi opificio, I, 4). Zwar nennt Philon mitunter auch noch die Sophia, die bei Früheren die oberste Mittelkraft zwischen Gott und Welt war (z. B. legis alleg. II: *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἦν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*), aber der Terminus *λόγος* ist bei ihm weit häufiger. Die *σοφία* scheint er zuweilen als die oberste Theilkraft des *λόγος* und als die Quelle aller übrigen aufzufassen. Der *λόγος* ist nämlich ein zweifacher, und zwar sowohl bei dem Menschen als in dem All. In dem Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός*, jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der Strom. In Bezug auf das All wohnt der eine *λόγος*, der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen (de vita Mosis, III, ed. Mang. II, 154). Mit anderen Worten: in Gott ist *ἔννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* oder *ῥῆμα θεοῦ* (quod Deus sit immut., I, 278, in der Erklärung der Bibelstelle Genes. VI, 6). Jene *ἔννοια* ist die *σοφία*. Doch nennt Philon die *σοφία* an anderen Stellen auch die Mutter des *λόγος* (de profugis 562 Mang.). Er findet das Symbol des zweifachen *λόγος* in dem gedoppelten Brustschilde (*διπλοῦν λογεῖον*) des Hohenpriesters. Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen *λόγος* schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als von dem Sohn und Paraklet, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen etc. (de vita Mosis, II, 155 Mang.; quis rerum divin. haeres sit, I, 501 f. u. ö.).

Gott hat die Welt aus der qualitätslosen Materie, die ein Nichtiges ist, vermöge seiner Liebe durch Vermittelung des Logos geschaffen (*ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γιγνόμενον δι' ὀργάνου μὲν ὑπὸ δὲ τοῦ αἰτίου πάντως γίγνεται· εὑρήσεις αἴτιον τοῦ κόσμου τὸν θεόν, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, ὕλην δὲ τὰ τέτταρα στοιχεῖα*).

Die Aufgabe des Menschen ist, *τὸ ἕπεσθαι θεῷ, μιμεῖσθαι θεόν* (de caritate, II, 404 u. ö.). Die Seele soll sich bestreben, Gottes Wohnstätte zu werden, sein heiliger Tempel, und hierdurch stark, da sie vorher schwach war, einsichtig, da sie thöricht war (de somn. I, 23). Sind wir *λογικοί*, haben wir den Logos, so sind wir auch glücklich, d. h. wir üben die Tugend, sind wir *ἄλογοι*, so haben wir nichts von Tugend in uns. Unsere Aufgabe und unsere höchste Lust ist der Gottesdienst (*χαίρει δ' ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια, ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν, τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν γένος ἀσπάζεται τιμιώτερον*, de Cherubim, I, p. 158, vgl. de somn. II, ed. Mang. I, p. 672). Der Gipfel der Glückseligkeit ist das Beharren in Gott (*πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀῤῥεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι*). Die Erkenntniss des Logos und das volle Aufnehmen desselben (das begriffliche, vermittelte Denken), wodurch dies erreicht wird, ist jedoch nur der *δεύτερος πλοῦς*. Es giebt noch etwas Höheres: das unmittelbare Ergreifen des unfassbaren Gottes, des wahren Seins, das über aller begrifflichen Erkenntniss steht. Dieses Sichversenken in die Gottheit ist nur möglich in einem rein passiven Zustande, ähnlich dem korybantischen Wahnsinn, bei einem Sterben des individuellen Menschen. — Wir finden also hier den reinen Mysticismus.

Philon führt die Ideenlehre auf Moses zurück: *Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν*, da ja Moses lehre (Genes. I, 27): *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiss auch auf den ganzen *κόσμος αἰσθητός* zu beziehen sei (de mundi opificio, I, 4). So offenbar der platonische Einfluss in Philons Ideenlehre sich bekundet (wie denn Philon auch selbst den Platon nennt und verehrt) und der stoische Einfluss in der Logoslehre, so stammt doch in der That die Umbildung der Ideen zu göttlichen Gedanken, die in Gottes *λόγος* ihren Sitz haben, aus Philons religiöser Anschauungsweise, also, wenn man will, in gewissem Sinne von „Moses" her. (Diese Umbildung der platonischen Ideenlehre ist nicht nur für die Philosophie Späterer maassgebend geworden, sondern hat auch bis auf unsere Gegenwart hin das historische Verständniss des Platonismus getrübt.)

In seinen Aeusserungen über den Logos ebenso, wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philon unablässig zwischen der attributiven und substantivischen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasirt ist, hat bei ihm bereits einen zu festen Bestand gewonnen, als dass die Personification für sein eigenes Bewusstsein eine bloss poetische wäre (zumal, da ja auch die Ideen bei Platon nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbständige und fast persönliche Existenz haben), und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, dass ganz in doctrinalem Sinne neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine blosse Eigenschaft oder Function jener ersten Person zu reduciren wäre. Philon hat nicht das Bedürfniss empfunden, über diese Frage zur vollen Klarheit zu kommen. Sofern er aber, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personificirt, bekennt er einen entschiedenen Subordinatianismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen *δυνάμεις* gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. Philon schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus und Arianismus wiederkehren; eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen als auch seinem philosophischen Bewusstsein widerstreiten. Von einer Verkörperung des Logos aber kann bei ihm wegen seiner Ansicht von der Unreinheit der Materie keine Rede sein — ein Bedenken, welches später den Doketismus mit veranlasste —, und

schon aus diesem Grunde konnte Philon nicht zur Identificirung des Logos mit dem erwarteten Messias fortgehen, zu der doch das praktische und gemüthliche Interesse der Erlösung durch den Messias hindrängte. (Die Fleischwerdung des Logos in Christo bildet die speculative, sowie die Ungültigkeit des positiven mosaischen Gesetzes und das neue Gebot der Liebe die praktische Fundamentaldoctrin, durch welche das entwickelte Christenthum sich von der alexandrinischen Theosophie abschied, deren Vertreter, grösstentheils Männer von mehr theoretischer Bildung als Willenskraft, nicht ohne das Bewusstsein der Inconsequenz gegen ihre Principien die Fleischwerdung annehmen konnten, und die zur praktischen Lossagung von dem Ceremonialgesetze, welche freilich in der Consequenz ihrer eigenen Anschauungen lag, nicht den Muth des Martyriums besassen, der sich selten im Schoosse des materiellen und geistigen Reichthums entwickelt.)

§ 64. Als ersten Erneuerer des Pythagoreismus nennt Cicero den P. Nigidius Figulus, der in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. in Alexandrien gelebt zu haben scheint. Zur Zeit des Augustus entstanden mehrere den älteren Pythagoreern untergeschobene Schriften, die neupythagoreische Ansichten enthalten. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien Sotion, der Schüler des pythagoreisirenden Eklektikers Sextius. Die Hauptvertreter des Neupythagoreismus sind: Apollonius von Tyana, der unter Nero, Moderatus aus Gades, der gleichfalls zu der Zeit der Nero, und Nikomachus aus Gerasa, der zu der Zeit der Antonine lebte. Auch Secundus von Athen (unter Hadrian) scheint dieser Gruppe von Philosophen zugerechnet werden zu müssen.

Dem Neupythagoreismus gehört thatsächlich der grössere Theil der oben zu § 16, S. 54 citirten Litteratur an. Vgl. darüber auch noch Hieron. Schellberger, die goldenen Sprüche des Pyth., ins Deutsche übertragen mit Einleit. u. Anm., G.-Pr., Münnerstadt 1862, und über die pythagoreische Zahlenlehre überhaupt Vermehren, die pyth. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. Th. Gärtner, Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes, I.-D., Leipz. 1877. Eine Uebersicht über die pseudonyme Litteratur giebt (im Anschluss an Beckmanns Dissertation de Pythagoreorum reliquiis, Berl. 1844, und an Mullachs Sammlung in den Fragm. ph. Gr., wie auch an Orellis Opuscula Graec. vet. sententiosa) Zeller, Ph. d. Gr. III, 2, S. 100 ff.

Ueber den Umschwung der Philosophie unter den Griechen jener Zeit vom Skepticismus zum Mysticismus vgl. Heinr. W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen, Marburg 1853 und Zeller a. o. (S. 283) angef. Ort.

Ueber Nigidius Figulus und die neupythagoreische Schule handeln: M. Hertz, Berl. 1845. Lutterbeck. die neutest. Lehrbegriffe, Bd. I, 1852, S. 370 ff. Breysig, diss., Berl. 1854; vgl. Bücheler im Rh. Mus., N. F., XIII, S. 177 ff. Klein, diss., Bonn 1861.

Philostratorum quae supersunt omnia: vita Apollonii Tyanensis etc. Accedunt Ap. T. epistolae, Eusebii liber adv. Hieroclem etc. Ed. Godofr. Olearius, Lips. 1709. Ed. C. L. Kayser, Turici (1844, 1846) 53; auctiora edid., 2. voll., Lpz. 1870, 71. Ed. Ant. Westermann, Parisiis 1848. Ins Deutsche übers. u. erläutert v. E. Baltzer, Rudolst. 1883. Iwan Müller, comm., qua de Philostr. in componenda memoria Apollonii T. fide quaeritur, Biponti 1858—60. Ueber Ap. handeln: J. C. Herzog, Lips. 1719. Sig. Chr. Klose, de Ap. et de Philostrato, Viteb. 1723—24. J. L. Mosheim, in: comment., Hamb. 1751, S. 347 ff. J. B. Lüderwald, Anti-Hierokles, Halle 1793. Ferd. Chr. Baur, Apollonius und Christus, in: Tübinger Zeitschr. f. Th. 1832, auch in: drei Abhandl. z. Gesch. der alt. Philos. u. ihres Verh. z. Christenth. von F. Chr. Baur, neu herausgeg. von Ed. Zeller, Lpz. 1876. A. Wellauer, Ap. v. T., in: Jahns Archiv,

Bd. X, 1844, S. 418—467. Neander, Gesch. der christl. Rel., Th. I, S. 172. L. Noack, in: Psyche, Bd. I, Heft 2, Giessen 1858. E. Müller, Liegnitz 1861. P. M. Mervoyer, Paris 1862. A. Chassang, le merveilleux dans l'antiquité: A. de T., sa vie etc. par Philostrate, et ses lettres, ouvrages traduits du grec, avec introduction, notes et éclaircissements, Paris 1862, 2. éd. 1864. Vgl. Iwan Müller, zur Ap.-Litteratur, in: Zeitschr. für luth. Theol. u. K., hrsg. von Delitzsch und Guericke, 24. Jahrg., 1865, S. 412 bis 423 und S. 592. Ge. Hoffmann, üb. Ap. v. T. u. zwei in sein. Leben berichtete Erscheinungen am Himmel, G.-Pr., Triest 1871. C. H. Pettersch, Ap. v. T. der Heidenapostel, Reichenberg 1879. Chr. L. Nielsen, Apollonius fra Tyana, Kjöbenh. 1879. A. Duméril, Apoll. de T., in: Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, 5. année, 2, S. 133—168. J. Jessen, Ap. v. Tyana u. sein Biograph Ph., Pr., Hamb. 1885. S. auch das b. Celsus zu citirende W. von B. Aubé.

Νικομάχου Γερασηνοῦ ἀριθμητικῆς βιβλία δύο, Nic. Ger. arithmeticae libri duo, nunc primum typis excusi, Parisiis 1538. Nicomachi Geraseni institutio arithm. hrsg. von Fridr. Ast, bei seiner Ausgabe von Iamblichi Chalcidensis theologumena arithmetica, Leipz. 1817. *Νικομάχου Γερασηνοῦ Πυθαγορικοῦ ἀριθμητικὴ εἰςαγωγή*, Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libr. II, rec. Ricardus Hoche, accedunt codicis Cizensis problemata arithm., Leipz. 1866. *Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ Φιλοπόνου) εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγῆ*. Primum ed. Rich. Hoche, Leipz. 1864; in libr. secundum Nicomachi introd. arithmeticae, ed. R. Hoche, Wesel, G.-Pr., 1867; ders., Soterichi ad Nicomachi Geraseni introduct. arithmet. de Platon. psychogonia scholia, G.-Pr., Elberfeld 1871. C. Fr. A. Nobbe, codicum guelferbyt. et norimberg. scholia graeca ad l. I. isagoges Nicomachiae nunc prim. ed., G.-Pr., Lpz. 1862. Des Nicomachus *Ἐγχειρίδιον ἁρμονικῆς* hat Meibom in den Musici Graeci edirt. In der Bibl. des Photius (cod. 187) ist ein Auszug aus einer angeblich von ihm verfassten Schrift „Theologumena arithm." enthalten.

Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, ed. Lucas Holstenius, bei den Sentenzen des Demophilus und Demokrates, Lugd. Bat. 1639, S. 810 ff.; ed. I. A. Schier (nebst dem *Βίος Σεκ. φιλοσόφου*), in: Demophili, Democr. et Sec. sent., Lips. 1754, S. 71 ff.; gr. et lat. ed. J. C. Orelli, in: Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, Bd. I, S. 208 ff. Von dem *Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου* hat Tischendorf einen Theil auf einem in Aegypten gefundenen Papyrusblatt erkannt, das nach seiner Annahme dem zweiten, spätestens dritten Jahrh. nach Chr. angehört; vgl. Herm. Sauppe, in: Philol. XVII, 1861, S. 149—154: eine alte lateinische Uebersetzung hat aus einem in der königsberger Bibliothek befindlichen Codex Rud. Reicke veröffentlicht in: Philologus, Jahrg. XVIII, 1862, S. 523—534. E. Revillout, vie et sentences de Secundus, d'après livres manuscrits orientaux, les analogies avec les ouvrages gnostiques (I. étude: sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère), Paris 1873.

Der Rückgang auf ältere Systeme war in Alexandrien schon durch die gelehrten Studien, die an der Bibliothek ihren Halt fanden, nahe gelegt, so dass in diesem Betracht der Neupythagoreismus der alexandrinischen Erneuerung der homerischen Dichtungsweise zur Seite steht. Noch wesentlicher ist, dass der autokratischen Staatsform und orientalischen Lebensanschauung eine Philosophie, die das Göttliche in der Form der Transscendenz auffasste, weit mehr entsprach, als die in der nächstvorangegangenen Zeit herrschenden Systeme, welche ein freies Gemeinschaftsleben zur Voraussetzung hatten, und welche damals auch schon in theoretischer Beziehung durch die Skepsis erschüttert waren. Die Befriedigung, welche weder in der Natur noch im Subject gefunden wurde, ward nunmehr in einem als jenseitig vorgestellten Absoluten gesucht. Hierzu aber bot der Pythagoreismus und auch der Platonismus die geeigneten Anknüpfungspunkte. Dazu kam endlich auch der Einfluss orientalischer Religionsanschauungen und zwar theils der ägyptischen und chaldäischen, theils und besonders der jüdischen, der durch das Zusammentreffen der verschiedenen Nationalitäten an dem nämlichen Orte und in dem nämlichen Staatsverbande vermittelt war. Doch suchte die neupythagoreische Richtung, wiewohl von der platonisch-aristotelischen Lehre der Transscendenz Gottes ausgehend, die stoische Immanenz desselben damit zu vereinigen.

Von P. Nigidius Figulus, der auch Grammatiker war (Gell. N. A. XIX, 14), sagt uns Cicero (Tim. 1), dass er die pythagoreische Philosophie erneuert habe;

aber er kann keinen sehr bedeutenden Einfluss geübt haben, da noch Seneca (quaest. nat. VII, 32) nichts von dem Bestehen einer neupythagoreischen Schule weiss. Die Schule der Sextier ist bereits oben (§ 61) erwähnt worden. Dass die Vorliebe des libyschen Königs Iobates (wahrscheinlich Juba II. unter August) für pythagoreische Schriften zu Fälschungen Anlass gab, berichtet David, der Armenier (Schol. in Arist. p. 28a, 13). Die dem Okellus Lukanus untergeschobene Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* (s. ob. S. 54) wird schon von Philon citirt. Gegen die des Fleischgenusses sich enthaltenden Neupythagoreer scheint Sextus Clodius, der Lehrer des Triumvir Marcus Antonius in der Beredtsamkeit, die von Porphyrius erwähnte Schrift: *πρὸς τοὺς ἀπεχομένους τῶν σαρκῶν* gerichtet zu haben (s. Jac. Bernays, Theophr. Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866, S. 12).

Ein Fragment aus der Schrift des Apollonius von Tyana über die Opfer hat uns Eusebius (praep. ev. IV, 13) aufbewahrt. Apollonius unterscheidet darin den Einen von Allem gesondert existirenden Gott und die übrigen Götter; jenem sollen überhaupt nicht Opfer gebracht, ja er soll auch nicht durch Worte genannt, sondern nur durch den *νοῦς* aufgefasst werden. Alle irdischen Dinge sind um ihrer materiellen Existenz willen unrein und unwerth, mit dem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Für die niederen Götter scheint Apollonius unblutige Opfer gefordert zu haben. Die Schrift, welche Flavius Philostratus (veranlasst durch die Kaiserin Julia Domna, die Gemahlin des Septimius Severus) über Apollonius von Tyana verfasst hat, ist ein philosophisch-religiöser Tendenzroman, der in der Person des Apollonius das neupythagoreische Ideal schildert und dasselbe anderen Richtungen (insbesondere dem Stoicismus und dem Christenthum) gegenüber als das vorzüglichere erscheinen lassen will.

Moderatus aus Gades, der ungefähr gleichzeitig mit Apollonius lebte, sucht die Hineintragung platonischer und neutheologischer Ideen in den Pythagoreismus durch die Annahme zu rechtfertigen, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten absichtlich in Zeichen dargestellt und zu diesem Zweck sich der Zahlen bedient. Die Zahl Eins sei das Symbol der Einheit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung etc. (Moderatus bei Porphyr., vit. Pythag., 48 ff.)

Nikomachus aus Gerasa in Arabien, der um 140 oder 150 nach Chr. gelebt zu haben scheint, hat seiner Zahlenlehre eine philosophische Einleitung gegeben, worin er eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt; diesem Urbilde (*προχάραγμα, προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον*) gemäss habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachus reducirt demnach die pythagoreischen Zahlen ebenso, wie Philon die Ideen, auf Gedanken Gottes. Die Zahl definirt Nikomachus (I, 7) als *πλῆθος ὡρισμένον*. In den *Θεολογούμενα ἀριθμητικά*, über welche Photius (Cod. 187) Bericht erstattet, soll Nikomachus die mystische Bedeutung der ersten zehn Zahlen dargelegt haben, welcher gemäss die Einzahl die Gottheit, die Vernunft, das Princip der Form und des Guten, die Zweizahl das Princip der Ungleichheit und des Wechsels, des Stoffes und des Bösen ist etc. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist die Zurückziehung von der Berührung mit dem Unreinen und die Wiedervereinigung mit Gott.

Dem Secundus von Athen, dem schweigenden Philosophen, der unter Hadrian gelebt haben soll, werden in der aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. herstammenden (im Mittelalter viel gelesenen) Vita Antworten (die er schriftlich gegeben habe) auf philosophische Fragen des Kaisers beigelegt, wie sie dem Geschmack der Neupythagoreer entsprachen.

§ 65. Unter den pythagoreisirenden und eklektischen Platonikern, die durch Erneuerung und Fortbildung des platonischen Princips der Transscendenz, insbesondere im Gegensatz zum stoischen Pantheismus und epikureischen Naturalismus, Vorläufer des Neuplatonismus geworden sind, sind die bekanntesten: Eudorus und Arius Didymus (zur Zeit des Augustus), Derkyllides und Thrasyllus (zur Zeit des Tiberius), Theon von Smyrna, Plutarch von Chäronea (zur Zeit des Trajan), Maximus von Tyrus (unter den Antoninen), Apuleius von Madaura (in Numidien), Albinus und Severus (um dieselbe Zeit), Calvisius Taurus und Atticus, der Arzt Galenus (131 bis nach 200 n. Chr.), Celsus, der Bestreiter des Christenthums (um 200 n. Chr.) und Numenius aus Apamea (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.).

Ueber Eudorus handelt Röper im Philologus, VII, 1852, S. 534 f., über Arius Didymus Meineke in Mützells Zeitschr. für das Gymn.-W., Berlin 1859, S. 563 f., s. H. Diels, Doxogr. S. 69—88. Hier finden sich auch S. 445—472 die auf die Physik bezüglichen Fragmente aus dem geschichtlichen Werke des Arius über frühere Philosophen. Ueber Thrasyllus handeln: Sévin, in: Mém. de l'acad. des inscript., tom. X, K. F. Hermann, ind. schol., Gott. 1852, und Müller, fragm. hist. Gr. III, 501. Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Rec. E. Hiller, Lpz. 1878.

Die philosophischen Abhandlungen des Plutarch, Apuleius und Galen finden sich in den Gesammtausgaben ihrer Werke, Plutarchs Moralia u. a. in der didotschen Sammlung, edirt von Dübner, Paris 1841 (als Bd. III u. IV der Werke) und separat, edirt von Wyttenbach, 15 voll., Oxonii 1795—1830. Lips. 1796—1834. Neuerdings von Rud. Hercher, vol. I, Leipzig 1872. J. Gildemeister und Franz Bücheler, Pseudo-Plutarchos, π. ἀσκήσεως, in: Rhein. Mus. XXVII, 1872, S. 520—538. (Diese Schr. findet s. in einem Manuscr. d. 8. od. 9. Jahrh. mit and. ins Syrische übers. griech. Schriften. Von Plut. rührt sie nicht her, sond. von einem oberflächlichen Sophisten entweder als Autor oder wenigstens als Bearbeiter, doch aus nicht viel späterer Zeit als der des Plutarch.) Galeni, qui fertur de partibus philosophiae libellus, primum ed. E. Wellmann, Berl. 1882. G. Scripta minora, rec. J. Marquardt, Iw. Müller, G. Helmreich, Vol. I: π. ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων κτλ., ex recogn. J. Marquardt, Lpz. 1884. Vgl. ob. S. 26.

Ueber Plutarch handeln unter Anderen: K. Eichhoff, G.-Pr., Elberfeld 1833, Theodor Hilmar Schreiter, doctr. Plutarchi et theologica et moralis in: Illgens Zeitschr. für hist. Theol., Bd. VI, Leipzig 1836, S. 1—162. Ed. Müller, in seiner: Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II, Berlin 1837, S. 207—224. G. W. Nitzsch, ind. lect., Kiel 1849. Pohl, die Dämonologie des Plutarch, G.-Pr., Breslau 1861. Bazin, de Plutarcho Stoicorum adversario, thesis Parisiensis, Nice 1866. O. Gréard, de la morale de Plutarque, Paris 1867; 2. éd. 1874. Rich. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch, 2 Theile, Berlin 1869; neue Ausg. ebd. 1872. Ed. Rasmus, de Plutarchi libro, qui inscrib. de comm. notit. commentat., G.-Pr., Frf. a. O. 1872. Herm. Heinze, Plutarchische Untersuchungen, I. Heft, Berl. 1873; sachl. Comment. z. Plut. π. ἀδολεσχίας, G.-Pr., Marienburg 1873. Berth. Müller, Plut. üb. d. Seelenschöpf. im Timäus, Pr. d. Elis.-G., Breslau 1873. R. C. Trench, Plutarch, his life, his lives and his morals, Lond. 1873. W. Möller, ü. d. Religion Pl.s, Rectoratsrede, Kiel 1881. Julia Wedgwood, Pl. and the inconscious Christianity of the first two centuries, in: Contemp. Rev. 1881, S. 44—60.

Maximi Tyrii Dissertationes ex rec. Io. Davisii, ed. II. cui accesserunt Marklandii adnotationes, cur. Io. Iac. Reiske, 2 voll., Lipsiae 1774; ed. Dübner (in Theophrasti Characteres etc.), Paris 1840. Ueber Maximus: Ric. Rohdich, De Maximo Tyrio Theologo, D. I., Bythomiae in Sil. sup. 1879.

Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia, rec. A. Goldbacher, Wien 1876. Ueber Apuleius handelt: Prantl, Gesch. der Logik I, S. 578—591. Al. Goldbacher, zur Krit. und Erklär. v. L. Apul. de dogmate Platonis, in: Sitzungsb. d. k. k. Ak. d. W., phil. hist. Cl., Bd. 66, Wien 1871, S. 159—192; z. Krit. v. Ap. de mundo

u. üb. d. Verh. dies. Schr. z. pseudo-arist. π. κόσμου in: Ztschr. f. österr. Gymn. Jahrg. 24, 1873. J. Bernays, üb. d. unt. d. Werken des Ap. stehenden hermet. Dial. Asklepios, in: Monatsb. d. k. Ak. d. W., Berl. 1871, S. 500—519. H. v. Kleist, de L. Apulei Madaurensis libro, qui inscribitur de philosophia morali, D. I., Gotting. 1875. H. Becker, Studia Apuleiana, Berl. 1879.

Ueber die philosophischen Ansichten Galens handeln Kurt Sprengel, Beitr. zur Geschichte der Medizin, I, S. 117—119. Ch. Daremberg, Fragments du commentaire du Galien sur le Timée de Platon, — suivis d'un essai sur Galien considéré comme philosophe, Paris—Leipz. 1848. E. Chauvet, la psychologie de Galien, I, Caen 1860, II, 1867; la théologie du Galien, Caen 1873; Galien, deux chapitres de la morale pratique chez les anciens, Caen 1874; la logique de Gal., Par. 1882. Von demselben Verf. existiren noch einige andere kleinere Schriften üb. G. Vgl. auch dessen Abh. üb. la médecine grecque et ses rapports à la philos., in: Rev. phil., 16, 1883, S. 233—263. L. O. Bröcker, d. Methoden Galens in d. literar. Krit., in: Rhein. Mus., 40, 1885, S. 415—438.

Den Prolog des Albinus zu Platon (Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον· Ἀλβίνου πρόλογος) haben Schneider, ind. lect., Vratisl. 1852, und K. F. Hermann im VI. Bande seiner Ausgabe der Schriften Platons herausgegeben, den λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, früher εἰςαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος genannt, welcher in der Regel einem Platoniker Alkinous zugeschrieben wird, Orelli in: Alexandri Aphrodisiens. de fato etc., 1824, und K. F. Hermann im VI. Bande der Werke Platons. Ueber Albinus und Alkinous J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3: der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Berl. 1879. Am Schluss des Heftes ist der Text des Prologs mit kritischem Apparat gegeben, und S. 242 sind die sonstigen Ausgaben des Prologs aufgeführt. S. auch E. Hiller in Hermes, X, S. 323 ff. Ueber Calvisius Taurus handelt Béziers, le philosophe Taurus, Havre 1868. Ueber Celsus, den Bekämpfer des Christenthums, handeln: F. A. Philippi, de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berol. 1836. C. F. Bindemann, über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, in: Zeitschr. für hist. Theol., 1812. Guil. Baumgarten-Crusius, de scriptoribus saeculi II. p. Chr., qui novam religionem impugnarunt, Meissen 1845. Redepenning, Orig., Bd. II, Bonn 1846, S. 130—156. F. Chr. Baur, das Christenth. in d. drei ersten Jahrh., S. 386—395. Von Engelhardt, Celsus oder die älteste Kritik bibl. Gesch. u. christl. L. vom Standpunkte des Heidenth., in der Dorpater Zeitschr. f. Th. u. K., Bd. XI, 1869, S. 287—344. Theod. Keim, Celsus' wahres Wort, älteste Streitschr. antiker Weltanschauung geg. d. Christenth., v. J. 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus d. Griech. übers., untersucht u. erläutert, mit Lucian u. Minuc. Felix vergl., Zürich 1873. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église — Fronton, Lucien, Celse et Philostrate, Paris 1878. E. Pélagaud, Etude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878. Ueber Numenius: Frid. Thedinga, de N. philos. Platonico (darin: Num. librorum quae supersunt), diss. Bonn 1875. — Hier ist wenigstens zu erwähnen der Mathematiker Claudius Ptolemäus mit seiner Schrift π. κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, ed. Fr. Hanow, G.-Pr., Cüstrin 1870 (schon 1663 gedruckt mit einer lateinischen Uebersetzung von Bullialdus).

Eudorus aus Alexandrien (um 25 v. Chr.) hat den platonischen Timäus, aber daneben auch aristotelische Schriften commentirt und (wohl im Anschluss an Philon aus Larissa) eine Schrift über die Theile der Philosophie (διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου) verfasst, worin er (wie es auch in den pseudo-plutarchischen Placita philos. geschieht) bei den einzelnen Hauptfragen (προβλήματα) die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammenstellte (Plutarch. de anim. procreat. 3; Simplic. ad Arist. Categ., Schol. ed. Br. p. 61 a, 25 u. ö.; Stob. Ecl. II, 46 ff.). Auch über die pythagoreische Lehre hat dieser Platoniker geschrieben (Simp. in Phys. 39 a, wo den Pythagoreern trotz der Zweiheit der στοιχεῖα, nämlich des ἕν und der ἀόριστος δυάς, doch auch die Lehre, das ἕν sei πάντων ἀρχή, beigelegt wird).

Arius Didymus, ein gelehrter eklektischer Philosoph, wurde nach der Epitome Diog. (s. Val. Rose ob. S. 27) allerdings den Stoikern zugezählt. Jedoch nähert er in seiner Darstellung der peripatetischen Ethik diese in derselben Weise der stoischen, wie es nach Ciceros Bericht von Antiochus aus Askalon geschah,

so dass man ihn als Schüler des Antiochus ansehen könnte. Er lebte zur Zeit des Augustus und ist höchstwahrscheinlich identisch mit dem Arius aus Alexandrien, der dem Augustus als Lehrer nahe stand und Freund des Maecenas war. Er hatte *περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι*, *περὶ τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας* und Anderes geschrieben (Euseb. pr. ev. XI, 23; XV, 15 ff.). Stobäus führt Florileg. 103, 28 *ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς* eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an und hat die Darstellung der peripatetischen Ethik Ecl. II, S. 242—334, worin S. 274 f. eben diese Stelle sich wiederfindet, und auch die der stoischen Lehre ebend. S. 90—242 und Anderes wahrscheinlich aus der Epitome des Arius entlehnt (s. Meineke a. a. O.). Es ist zu vermuthen, dass auch die oben erwähnten Schriften Theile dieser *ἐπιτομή* sind.

Thrasyllus, der bekannte Ordner der platonischen Dialoge, war ein Grammatiker, der unter Augustus und Tiberius lebte, und als Astrolog des Letzteren 36 nach Chr. starb. Er verband mit dem Platonismus eine neupythagoreische Zahlenspeculation und chaldäisirende Magie. Schol. in Juven. VI, 576: Thrasyllus multarum artium scientiam professus postremo se dedit Platonicae sectae, et deinde mathesi, qua praecipue viguit apud Tiberium. Diese mathesis war eine abergläubische Zahlenmystik und Astrologie. Neben Thrasyllus nennt Albinus (introd. in Platon. dialogos c. 6) den Derkyllides als Begründer der Eintheilung jener Dialoge in Tetralogien; mindestens die erste Tetralogie (Euthyphron, Apologie, Kriton, Phädon) hat schon Derkyllides aufgestellt. Nach Porphyrius bei Simplic. ad Arist. phys. f. 54 (Schol. ed. Brandis p. 344 a) hat Derkyllides eine Schrift über Platons Philosophie verfasst, in deren elftem Buche er ein Zeugniss des Hermodorus aus dessen Schrift über Platon citirte, wonach Platon die *ὕλη* und das *ἄπειρον* und *ἀόριστον* auf das Mehr und Minder (Grösse und Kleinheit etc.) reducirte. Das hier behandelte Problem betrifft einen der wesentlichsten Berührungspunkte des Platonismus mit dem Pythagoreismus.

Theon aus Smyrna (im zweiten Jahrh. nach Chr.) hat eine noch erhaltene Erklärung des Mathematischen bei Platon verfasst (ed. Bullialdus, Paris 1644; ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1827; eiusdem lib. de astronomia, ed. Th. H. Martin, Paris 1849). Er war mehr Mathematiker als Philosoph. Seine astronomischen Sätze hat er grösstentheils aus einer Schrift des Peripatetikers Adrastus entlehnt.

Plutarch aus Chärونea (geb. um 50, gest. um 125 nach Chr.), ein Schüler des Alexandriners Ammonius, der unter Nero und Vespasian in Athen lehrte, entwickelt seine philosophischen Ansichten in der Form der Erklärung platonischer Stellen, mit der Ueberzeugung, nur Platons Meinung wiederzugeben, auch wo er in der That von Platon abweicht, ganz, wie später die Neuplatoniker; doch steht er noch dem reinen Platonismus weit näher als jene. Er bekämpft den stoischen Monismus und recurrirt auf die platonische Annahme zweier kosmischer Principien, Gottes als des Urhebers des Guten und der Materie als der Bedingung der Existenz des Bösen. Die *μονάς* musste sich mit der *δυὰς ἀόριστος*, das formgebende Princip mit dem formempfangenden zur Weltbildung verbinden. Die Welt wird dann geradezu ein Theil Gottes genannt, nicht von ihm losgelöst, sondern als Ausfluss von ihm, in fortwährendem Zusammenhang mit ihm, so dass hier doch eine Annäherung an den stoischen Monismus zu bemerken ist (Platon. quaest. II, 1 u. 2). Zwischen Gott und die Materie stellt Plutarch die Ideen: *ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατόν ἐστιν, ἡ δ' ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον, ὁ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον* (quaest. conv. VIII, 2, 4). Gott ist seinem Wesen nach uns unbekannt (de Pyth. orac. 20); er sieht, wird aber nicht gesehen (de Is. et Osir. 75), er ist einheitlich, frei von jeder *ἑτερότης*, er ist das Seiende (*ὄν*), frei von jeder *γένεσις* (de Ei apud Delph. 20; de Is. et Osir. 78). Nur die Wirkungen Gottes sind unserer Erkenntniss

zugänglich. Die Materie ist an sich nicht böse, sondern indifferent; sie ist der gemeinsame Ort für Gutes wie für Böses: in ihr ist eine Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber in ihr ist auch ein anderes Princip enthalten, das sich in den ungeordneten Bewegungen bekundet und als eine böse Weltseele neben der guten erscheint (de Is. 45 ff.; de an. procreat. c. 6 f.). Die Götter sind gut; die Dämonen (ohne welche die Vermittelung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen fehlen würde) sind theils gut, theils böse; die menschliche Seele vereinigt in sich beide Elemente. Neben dem Einen höchsten Gott erkennt Plutarch auch die Gottheiten des hellenischen und ausserhellenischen Volksglaubens an. Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel und mild.

Maximus von Tyrus, der ungefähr ein halbes Jahrhundert nach Plutarch lebte, huldigt mehr einem religiösen Synkretismus und einer abergläubischen Dämonologie.

Apuleius von Madaura, wahrscheinlich zwischen 126 und 132 nach Chr. geboren, nennt neben der Gottheit die Ideen und die Materie als Urgründe. Näher unterscheidet er auf Seiten des Uebersinnlichen oder wahrhaft Seienden Gott und seine Vernunft, welche die ideellen Formen umfasst, und die Seele; auf die andere Seite fällt ihm alles Sinnliche oder Materielle. Dem Dämonenglauben huldigt er eben so sehr wie Maximus. Das dritte Buch seiner Schrift de dogmate Platonis enthält logische Sätze, in denen stoische und peripatetische Lehren mit einander verschmolzen sind. Martianus Capella, der zwischen 330 und 439 (und wahrscheinlich zwischen 410 und 439) ein (im Mittelalter viel benutztes) Lehrbuch der septem artes liberales schrieb (hrsg. von Franz Eyssenhardt, Leipzig 1866), und Isidorus (s. Grundr. II, § 18) haben manches daraus entnommen.

Albinus (dessen Unterricht Galenus 151/152 n. Chr. in Smyrna aufsuchte) hat eine Einleitung in die platonischen Gespräche geschrieben, die von geringem Werthe ist — freilich besitzen wir dieselbe nur in sehr verstümmelter gekürzter Gestalt —, auch Commentare zu platonischen Schriften verfasst. Vergl. Alberti, über des Alb. Isagoge, in: Rh. Mus., N. F., XIII, S. 76—110.

Einem sonst unbekannten Platoniker Alkinous wird ein *λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων* zugeschrieben, in welchem die Gottheit, die Ideen und die Materie als die Urgründe bezeichnet werden. Dass diese Schrift, in welcher sich eine ziemlich kritiklose Vermischung aristotelischer und stoischer mit platonischen Ansichten findet, dem eben erwähnten Albinus zuzuschreiben sei, und es einen Platoniker Namens Alkinous gar nicht gegeben habe, dafür bringt Freudenthal (s. d. Litterat. S. 304) entscheidende Gründe vor.

Severus, von dem Eusebius (praep. ev. XIII, 17) uns ein Bruchstück erhalten hat, bekämpft einzelne Lehren Platons: insbesondere giebt er die Weltentstehung nicht zu (Prokl. in Tim. II, 88) und erklärt die Seele für einfach nach Art einer mathematischen Figur, nicht zusammengesetzt aus einer leidensfähigen und einer leidenlosen Substanz. Mit seinem Platonismus sind stoische Doctrinen verschmolzen.

Calvisius Taurus Berytensis (der um die Mitte des zweiten Jahrh. nach Chr. zu Athen lehrte) hat gegen die Stoiker und über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Lehren geschrieben (A. Gellius, N. A. XII, 5; Suidas s. v. *Ταῦρος*). Gellius (geb. um 130), der (um 160) sein Schüler war, erwähnt ihn häufig.

Atticus, der um 176 n. Chr. geblüht haben soll, bekämpfte die Vermischung der platonischen Lehren mit den aristotelischen und bestritt heftig den Aristoteles (Euseb. praep. ev. XI, 1 u. ö.). Er hielt am Wortsinne des Timäus (insbesondere in der Lehre von der Zeitlichkeit der Weltentstehung) fest. Seine Auffassung der

platonischen Ethik scheint dieselbe der stoischen angenähert zu haben. Ein Schüler des Atticus war Harpokration (Prokl. in Tim. II, 93b).

Claudius Galenus (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), der bekannte medicinische Lehrer, hat auch der Philosophie seinen Fleiss zugewandt und sich insbesondere eingehend mit der Erklärung von Schriften des Platon, Aristoteles, Theophrast und Chrysippus befasst. Er preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das grösste unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). In der Logik folgt er dem Aristoteles. Die nach ihm benannte vierte Schlussfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden“, sondern nur durch Vertheilung der von Theophrast und Eudemus in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier aristotelischen Principien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (*δι' οὗ*), welches von (Platon und) Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumirt worden war. So geneigt er ist, den platonischen Ansichten über die Unkörperlichkeit der Seele beizustimmen, so wenig vermag er in dieser Frage und überhaupt bei Allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Ueberzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung.

Celsus, der Gegner des Christenthums, dessen Argumente Origenes zu widerlegen sucht, kann nicht ein Epikureer, sondern nur ein Platoniker gewesen sein. Er ist höchstwahrscheinlich identisch mit dem Freund des Lucian, für den dieser sein Buch über den Alexander von Abonoteichos schrieb, und der, obgleich ihn Lucian seinen besten Freund nennt, kein Epikureer gewesen zu sein braucht, wofür man ihn gewöhnlich gehalten hat. Der *λόγος ἀληθής* ist nach dem annehmbaren Resultat Keims 178 nach Chr. G. verfasst. Celsus leugnet nicht die Einwirkung der Götter auf die Welt, sondern nur die Unmittelbarkeit der Wirkungen Gottes auf das Sinnliche. Der göttlichen Causalität steht die Materie entgegen, an welche letztere sich die unaufhebbare physische Nothwendigkeit knüpft. Neben vielem Platonischen zeigt sich bei Celsus auch mancherlei Stoisches.

Numenius aus Apamea in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, verbindet pythagoreische und platonische Ansichten in der Weise miteinander, dass, während er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zugesteht und behauptet, Platon habe das Wesentliche seiner Lehre von diesem entnommen, in der That das platonische Element bei ihm das vorwiegende ist. Die Philosophie der Griechen führt er auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Platon einen attisch redenden Moses (*Μωϋσῆς ἀττικίζων*, Clem. Alex. Stromat. I, 342; Euseb. praep. ev. XI, 10). Ohne Zweifel war er mit Philon und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Er hat u. A. *περὶ τῶν Πλάτωνος ἀποῤῥήτων*, *περὶ τἀγαθοῦ* und *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* geschrieben (Euseb. praep. ev. XIII, 5; XIV, 5). Die bemerkenswertheste Abweichung des Numenius von Platon (die freilich von ihm selbst nicht als Abweichung erkannt wird) liegt darin, dass er (vielleicht nach dem Vorgange christlicher Gnostiker, namentlich der Valentinianer, und mittelbar veranlasst durch die Unterscheidung der jüdisch-alexandrinischen Philosophen zwischen Gott selbst und seiner in der Welt wirkenden Kraft, dem *λόγος*) den Weltbildner (*δημιουργός*) als einen zweiten Gott von dem obersten Gotte unterscheidet. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denkthätigkeit (*νοῦς*) und Princip des Seienden (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb. pr. ev. XI, 22). Der zweite Gott (*ὁ δεύτερος θεός*, *ὁ δημιουργὸς θεός*) ist gut durch Theilnahme an dem Wesen des ersten (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*): er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin und gewinnt hierdurch

das Wissen (ἐπιστήμη); er wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Princip des Werdens ist (γενέσεως ἀρχή). Die Welt, das Erzeugniss des Demiurgen, ist der dritte Gott. Numenius bezeichnet die drei Götter als πάππος, ἔκγονος und ἀπόγονος (Prokl. in Plat. Tim. II, 93). Numenius schreibt diese Lehre nicht nur dem Platon, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. praep. ev. XIV, 5). Das Herabsteigen der Seele aus ihrem leiblosen Präexistenzzustande in den Leib involvirt nach ihm eine sittliche Schuld. Mit Numenius scheint Kronius, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrius (de antro nymph. 21) als sein ἑταῖρος bezeichnet wird, die gleiche Richtung getheilt zu haben. Er deutete die homerischen Dichtungen allegorisch im mystischen Sinne. Auch Harpokration folgte dem Numenius in der Lehre von den drei höchsten Göttern.

Die Schriften des angeblichen Hermes trismegistus (herausgegeben von Gust. Parthey, Berol. 1854; vgl. über ihn Baumgarten-Crusius, Progr., Jena 1827, B. J. Hilgers, Bonn 1855, Louis Ménard, Hermès Trismégiste, traduction complete précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Paris 1866, 2. éd. ebds. 1868, Theological and philos. works translated from the Greek, with preface, notes and indices by J. D. Chambers, Edinb. 1882, R. Pietschmann, Herm. trism., nach ägypt., griech. u. orientalischen Ueberlieferungen, Lpz. 1875, Otto Bardenhewer, Hermet. trism. qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed., latine vert., adnotationib. illustr., Bonnae 1873), welche in religiöser und philosophischer Hinsicht einen ganz synkretistischen Charakter tragen, gehören bereits der Zeit des Neuplatonismus an.

§ 66. Dem Neuplatonismus, der auf Grund des Princips der Transscendenz der Gottheit bei allem Anschluss an Platon doch das Ganze der philosophischen Wissenschaft auf eine neue systematische Form bringt, gehören an: 1) die alexandrinisch-römische Schule des Ammonius Sakkas, der die gesammte Richtung begründet, und des Plotin, der zuerst das System allseitig durchgebildet hat, 2) die syrische Schule des Iamblichus, die eine phantastische Theurgie begünstigt, 3) die atheniensische Schule des jüngeren Plutarch, des Syrian, des Proklus und seiner Nachfolger, die zu vorwiegend theoretischem Verhalten zurückkehrt, nebst den commentirenden Neuplatonikern der späteren Zeit.

Auf den Neuplatonismus überhaupt beziehen sich: G. Olearius bei seiner Uebersetzung von Stanleys Geschichte der Philosophie, Leipzig 1711, S. 1205 ff. J. A. Dietelmaier, programma, quo seriem veterum in schola Alexandrina doctorum exponit, Altd. 1746. Histoire critique de l'eclecticisme ou des nouveaux Platoniciens, Avign. 1766. Meiners, Betr. über die neuplat. Phil., Leipzig 1782. C. A. G. Keil, de causis alieni Plat. recentiorum a rel. chr. animi, Leipz. 1785. J. G. A. Oelrichs, doctr. Platonis de deo a Chr. et rec. Pl. varie expl. et corr., Marb. 1788. G. G. Fülleborn, neuplat. Philos., in: Beitr. z. Gesch. d. Ph., III, 3, S. 70 ff. Imm. Herm. Fichte, de philos. novae platon. origine, Berol. 1818. F. Bouterwek, philosophorum Alexandrinorum ac Neoplatonicorum recensio accuratior, in: Comm. soc. reg. Gotting. rec. vol. V, p. 227—258, Gött. 1821. Tzschirner, d. Fall d. Heidenthums, Leipz. 1829. K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum, Berl. 1836. Matter, sur l'école d'Alexandrie, Paris 1820, 2. éd. 1840—48. Jules Simon, histoire de l'école d'Al., Paris 1843—45. Barth. St. Hilaire, sur le concours ouvert par l'Acad. des sciences morales et politiques sur l'école d'Alexandrie, Paris 1845. E. Vacherot, histoire critique de l'école d'Al., Paris 1846—51. Steinhart, neuplat. Philosophie, in: Paulys Realencycl. des class. Alterthums. Rob. Hamerling, ein Wort üb. d. Neuplatoniker mit Uebersetzungsproben aus

Plotin, Triest 1858. Heinr. Kellner, Hellenismus und Christenthum oder die geistige Reaction des antiken Heidenthums gegen das Christenthum, Köln 1866. Franz Hipler, neuplat. Studien, in der österr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol., VII. Jahrg. (auch bes. abg.), Wien 1868.

Die neuplatonische Philosophie gehört, obschon erst nach dem Christenthum entstanden, doch ihrem Charakter nach der vorchristlichen Zeit an.

§ 67. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner Ammonius Sakkas, der Lehrer des Plotinus. Ammonius hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen, und das Verhältniss derselben zu der plotinischen lässt sich im Einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmen. Auf ihn selbst wird die Behauptung zurückgeführt, zwischen der Philosophie des Platon und Aristoteles sei keine wesentliche Differenz; doch ist auch diese Angabe unsicher.

Von den Schülern des Ammonius sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Origenes Adamantius der Christ, Erennius und Longinus der Philolog.

Ueber Ammonius Sakkas handelt L. J. Dehaut, Bruxelles 1836, ferner G. V. Lyng, die Lehre des Ammon. Sakkas (aus d. Abhandlungen der Gesellsch. d. Wissensch. zu Christiania), 1874. Ueber Origenes handelt G. A. Heigl, der Bericht des Porph. über Orig., Regensburg 1835. Die Schrift über das Erhabene, dem Longinus früher zugeschrieben, haben herausg.: Carl Heinr. Heinecke (gr. u. deutsch), Dresden 1737 und 1742. Long. de subl. ed. S. F. N. Morus, Leipzig 1769. Ed. Benj. Weiske, Leipzig 1809. L. quae supers. ed. B. Weiske, Oxf. 1820. Ed. A. E. Egger, Paris 1837. Longini vel Dionysii *περὶ ὕψους* ed. L. Spengel in: Rhetores Graeci I, Leipz. 1853. *Διονυσίου ἢ Λογγίνου περὶ ὕψους*, de sublimitate libellus, ed. Otto Jahn, Bonn 1867. Ueber Longin handeln: Dav. Ruhnken, diss. de vita et scriptis Longini, Lugd. Bat. 1776, auch in seinen Opusc., Lugd. Bat. 1807, S. 306—347. E. Egger, Longin est-il véritablement l'auteur du traité du sublime? in: Essai sur l'hist. de la critique chez les Grecs, Paris 1849, S. 524—533. Louis Vaucher, études critiques sur le traité du sublime, Genève 1854. Emil Winkler, de Longini qui fertur libello *π. ὕ.*, Halle 1870. Ludov. Martens, de libello *π. ὕ.*, Bonn 1877. R. Pessonneaux, de l'auteur du traité du sublime, in: Annales de la fac. de Bordeaux, V, 3, 1883, S. 291 bis 303.

Ammonius, der ungefähr von 175—242 nach Chr. lebte, ist von seinen Eltern im Christenthum erzogen worden, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt. Porphyr. ap. Euseb. Hist. eccl. VI, 19: *Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.* Der Beiname *Σακκᾶς* (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche Ammonius ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb. Spätere (namentlich Hierokles) geben ihm den Beinamen *θεοδίδακτος*. Die Angabe, er habe die platonische und aristotelische Lehre dem Wesen nach für identisch erklärt, stammt von Hierokles her (bei Phot. bibl. cod. 214, p. 172a; 173b; cod. 251 p. 461a, Bekk.), der der atheniensischen Schule der Neuplatoniker angehört, welche vielleicht nur ihr eigenes Ausgleichungsstreben auf Ammonius übertrug. Ueber die Lehre des Ammonius von der Unkörperlichkeit der Seele macht Nemesius (de nat. hom. c. 2) einige Mittheilungen, bei denen aber auch zweifelhaft bleiben muss, ob nicht Fremdes auf Ammonius übertragen worden sei. Ob die Lehre, die in dem System des Plotin von funda-

mentaler Bedeutung ist, dass das Eine schlechthin Gute jenseits der Ideenwelt und des göttlichen Verstandes sei, schon von Ammonius aufgestellt worden sei, ist ungewiss; sie war (nach Prokl. theol. Plat. II, 4 init.) dem Mitschüler des Plotin, Origenes, fremd. Wie Longin zu ihr stand, wissen wir nicht genau, da die Streitfrage zwischen ihm und Plotin, ob die Ideen ausserhalb des *νοῦς* substituiren, mit jenem Problem nicht nothwendig zusammenhängt.

Dass Origenes der Christ von Origenes dem Neuplatoniker zu unterscheiden sei (obschon Heigl die Identität behauptet), ist nicht zu bezweifeln; denn Porphyrius (bei Euseb. hist. eccl. VI, 19) kennt die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung er beklagt (a. a. O. bei Euseb: *'Ωριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα*), und sagt doch von dem Platoniker Origenes, derselbe habe (abgesehen von einem Commentar zum Prooemium des platonischen Timäus, den Proklus in Plat. theol. II, 4 erwähnt) nur über folgende zwei Themata geschrieben: *περὶ δαιμόνων*, und *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* (Porphyr. vita Plotini c. 3). Die letztere Schrift handelte höchstwahrscheinlich über die Identität des Weltbildners mit dem höchsten Gotte. (Vergl. darüber G. Helferich, Unters. aus dem Gebiet der class. Alterthumswiss., G.-Pr., Heidelberg 1860.) Der Christ Origenes (geb. 185, gest. 254 n. Chr.) scheint um 212 die Schule des Ammonius besucht zu haben.

Erennius (Herennius) Origenes und Plotin sollen sich (nach Porphyr. vita Plot. c. 2) gegenseitig das Versprechen gegeben haben, die Lehre des Ammonius nicht zu veröffentlichen; nachdem aber Erennius diese Zusage gebrochen habe, hätten sich auch Origenes und Plotin nicht mehr daran gebunden gefühlt; doch habe Plotin erst sehr spät geschrieben. Einer viel späteren Zeit, vielleicht erst der Renaissance, gehört eine unter dem Namen eines Erennius erhaltene Schrift *εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά* an, die eine Zusammenstellung von Stücken aus Damascius, Alexander Aphrodisiensis, Philon ist, und von ihrem Herausgeber A. Mai, Class. auct. IX, 513—593, fälschlicherweise für einen Commentar zur aristotelischen Metaphysik gehalten wurde. Zu Anfang dieser Schrift ist der Ausdruck „Metaphysik" auf das jenseits der Natur Liegende gedeutet: *μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν.*

Longinus (213—273 n. Chr.), der bekannte Grammatiker, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, dass die Ideen getrennt vom *νοῦς* existiren: noch Porphyrius, der eine Zeit lang Longins Schüler war, suchte in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen: *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, liess sich dann von Amelius, einem Schüler des Plotin, eines Andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. vit. Plot. c. 18 ff.). Plotin erkannte den Longin auch später noch als den tüchtigsten Kritiker seiner Zeit an (vita Plot. c. 20: *τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου*); aber er wollte ihn (vielleicht, weil Longin ihm gegenüber auf dem — wirklichen oder vermeintlichen — Wortsinne der platonischen Schriften bestand) nur als Philologen, nicht als Philosophen gelten lassen (Plotin ap. Porph. vita Plot. c. 14: *φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς*). Dieses Urtheil ist zu hart. Freilich hat Longin nicht gleich Plotinus die Theosophie fortgebildet, aber er hat sich doch auch an den philosophischen Untersuchungen auf diesem Gebiete mitbetheiligt. — Ob die Abhandlung vom Erhabenen (*περὶ ὕψους*), eine Schrift voll feiner und treffender Bemerkungen, durch welche die Aesthetik wahrhaft bereichert worden ist, von Longin herrührt, ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist sie im 1. Jahrh. n. Chr. verfasst.

§ 68. Plotinus (204—269 n. Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in annähernd systematischer Form entwickelt oder mindestens zuerst in dieser Form schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandria unter Ammonius Sakkas und lehrte später (seit 244 n. Chr.) in Rom. Er besass eine umfassende Kenntniss der früheren griechischen Philosophen und war selbst ein Denker von bedeutender speculativer Kraft und Tiefe. Seine Schriften hat sein Schüler Porphyrius stilistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben.

Plotin nimmt mit Platon *αἰσθητά* und *νοητά* und Mittelwesen zwischen beiden an, und zwar findet er das Mittlere in dem Psychischen. Von Platon aber weicht er (ohne sich dessen jedoch selbst bewusst zu sein, da er seine eigene Lehre in Platons Schriften zu finden meint) im Princip dadurch ab, dass er das Eine oder Gute, welches dem Platon als die höchste der Ideen gilt, über die Sphäre der Ideen und des durch das Denken Erkennbaren überhaupt hinaushebt und die Ideen, denen Platon selbständige Existenz zuerkennt, aus diesem *ἕν* emaniren lässt und so auch die Seele wiederum aus den Ideen, woran sich als letzte der Emanationen das Sinnliche reiht; ferner dadurch, dass ihm die Ideen in dem *νοῦς* sind, während dem Platon nach dem zwischen poetischer Personification und dogmatistischer Doctrin schwankenden Ausdruck im Timäus die Ideen Götter sind und die oberste Idee, die Idee des Guten, der höchste Gott, und (nach dem Sophistes) in streng dogmatistischem Sinne Bewegung, Leben und Vernunft in den Ideen ist.

Das Urwesen, die ursprüngliche Einheit, das *ἕν*, welches das *ἀγαθόν* ist, ist weder Vernunft noch Gegenstand der Vernunfterkenntniss (weder *νοῦς*, noch *νοητόν*), sondern um seiner absoluten Einheitlichkeit willen von diesem Gegensatze frei und über beide Glieder desselben erhaben. Das *ἕν* lässt aus der Ueberfülle seiner Kraft ein Abbild seiner selbst hervorgehen, gleichwie die Sonne Strahlen von sich ausgehen lässt. Das Abbild wendet sich mit Nothwendigkeit dem Urbilde zu, um dasselbe zu schauen, und wird eben dadurch zum *νοῦς*. Dem *νοῦς* sind die Ideen immanent, aber nicht als blosse Gedanken, sondern als substantiell in ihm existirende Theilwesen seiner selbst. Sie bilden in ihrer Einheit den *νοῦς*, gleichwie die Theoreme in ihrer Einheit die Wissenschaft. Sie sind das wahrhaft Seiende und Lebendige, *τὸ ὅ ἐστι ζῶον* oder *ἡ οὐσία*. Die nämliche ideelle Wirklichkeit ist als ruhend das wahrhaft Seiende oder das Erkenntnissobject, als bewegt oder activ aber das erkennende Wesen oder die Vernunft.

Der *νοῦς* erzeugt als sein Abbild die Seele, die in ihm ist, gleichwie er selbst in dem Einen. Die Seele ist theils dem Ideellen, theils

dem Sinnlichen zugewandt. Der Körper ist in ihr; er ist von ihr abhängig; sie ist von ihm durchweg trennbar, nicht nur hinsichtlich ihrer Denkkraft, sondern auch in ihrem niederen Vermögen, der Erinnerungskraft, der Kraft zu sinnlicher Wahrnehmung, ja selbst der Bildungskraft, durch welche sie Materielles gestaltet. Sie hat Präexistenz und Postexistenz. Die Materie, welche in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten ist, ist mit der Materie, die in den Ideen ist, nur generisch gleich (sofern sie, wie jene, unter den allgemeinen Begriff der Materie fällt), aber von derselben vermöge ihrer räumlichen Ausdehnung und Solidität specifisch verschieden. Sie ist ein *μὴ ὄν*, ein Wesenloses, das nur durch höhere Kräfte, die nicht aus ihr selbst stammen, gestaltet werden kann. Die in sie selbst eingehenden Formen und bildenden Kräfte, die Naturkräfte (*λόγοι*), stammen von den Ideen oder dem *νοῦς* her. Das Ideelle und das Sinnliche fällt nicht unter die gleichen Kategorien. Die Aufgabe des Menschen, der als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet hat, ist die Rückkehr zu Gott durch Tugend, durch philosophisches Denken und zuhöchst durch unmittelbares, ekstatisches Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm.

Unter den Schülern des Plotin sind die bedeutendsten: Amelius, einer der ältesten Schüler, und Porphyrius, der Ueberarbeiter, Ordner und Herausgeber der plotinischen Schriften.

Plotins Werke erschienen zuerst in der lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinus, Florentiae 1492, auch Saligniaci 1540, Basileae 1559; dann griechisch und lateinisch: Basileae 1580, wiederholt Bas. 1615; hrsg. mit Ficins Uebersetzung von Dan. Wyttenbach, G. H. Moser und Fr. Creuzer, Oxonii 1835; von Creuzer und Moser, Paris 1855; von A. Kirchhoff, Lips. 1856; die Abh. Plotins über die Tugenden und gegen die Gnostiker wurden von Kirchhoff 1847 herausgegeben, das Buch gegen die Gnostiker von G. A. Heigl, Regensb. 1832. Enn. I, 6 hat Creuzer separat herausgegeben: Plotini lib. de pulchritudine, Heidelbergae 1814. Das achte Buch der dritten Enneade (von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen) hat Creuzer übersetzt und erläutert in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. I, Heidelberg 1805, S. 23—103, die erste Enneade J. G. V. Engelhardt, Erlangen 1820. Das B. *π. θεωρίας* (Enn. III, 8) krit. unters., übers. u. erläutert v. H. F. Müller, Berlin 1875. Enneades rec. H. F. Müller. Antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini, Vol. I, II, Berl. 1878, 80; d. Enneaden übers. v. demselb. Voran geht d. Lebensbeschreib. des Plot. v. Porphyr., Berlin 1878, 80. Ed. R. Volkmann, Vol. I u. II, Lpz. 1883 u. 1884. Ins Englische hat Th. Taylor mehreres übertragen, Lond. 1787, 1794, 1817. Eine franz. Uebers. des Ganzen mit Commentar hat Bouillet geliefert, Paris 1857—60.

Ueber Plotin handeln in neuerer Zeit u. A.: Gottl. Wilh. Gerlach, disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit, Viteb. 1811. Lindeblad, Plot. de pulcro, Lundae 1830. Steinhart, de dial. Plotini ratione, Hal. 1829; meletemata Plotiniana, diss. Port., Numburgi 1840, und Art. Plotin. in: Paulys Realenc. d. cl. Alt. Ed. Müller, Plotin, in: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, II, S. 285—315, Berlin 1837. J. A. Neander, über Ennead. II, 9: gegen die Gnostiker, in: Abh. d. Berl. Akad., Berl. 1843, S. 299 ff. F. Creuzer in den Prolegom. zu der Pariser Ausg. der Werke Plotins. Ferd. Gregorovius, Grundlinien einer Aesthetik des Plotin, in: Fichtes Zeitschr. f. Ph. XXVI, S. 112—147. Rob. Zimmermann, Gesch. d. Aesth., Wien 1858, S. 122—147. C. Herm. Kirchner, die Philosophie des Plotin, Halle 1854. F. G. Starke, Plotini de amore sententia, Pr., Neu-Ruppin 1854. Rob. Hamerling, ein Wort üb. d. Neuplatoniker mit Uebersetzungsproben aus Plotin,

Triest 1858. R. Volkmann, die Höhe der antiken Aesthetik, oder Plotins Abh. vom Schönen, Stettin 1860. Emil Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin, im Zusammenhange seines Systems dargestellt, ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik, Göttingen 1864. A. J. Vitringa, de egregio quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio, Amst. 1864; ders., Annotationes criticae in Plotini enneadum partem priorem, Deventer 1876. Valentiner, Plotin und seine Enneaden, nebst Uebersetzung von Enn. II, 9, in: Studien und Kritiken, Jahrg. 1864, S. 118 ff. Arthur Richter, neuplat. Studien. Heft 1: über Leben und Geistesentwickelung des Plotin. Heft 2: Plotins Lehre vom Sein und die metaphys. Grundlage seiner Philosophie. Heft 3: die Theologie und Physik des Plotin. Heft 4: die Psychologie des Plotin. Heft 5: die Ethik des Plotin. Halle 1864—67. E. Grucker, de Plotinianis libris, qui inscribuntur *περὶ τοῦ καλοῦ* et *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους* diss., Strassburg und Paris 1866. Herm. Frd. Müller, ethices Plot. lineamenta, diss. inaug., Berl. 1867; ders., für und über Plotin, in: Verhandl. d. 28. Versamml. deutsch. Philologen und Schulmänner in Leipzig, Lpz. 1873; ders., zur L. des Schönen b. Plotin, in: Philos. Monatsh., Bd. XII, 1876, S. 211—227, Plot. u. Schiller über die Schönheit, ebd. S. 385—393, Pl.s Forschung nach der Materie, Ilf. Pr., Berl. 1882, Dispositionen z. d. 3 ersten Enneaden des Pl., Bremen 1883. H. v. Kleist, Pl.s Krit. des Materialismus, in: Philos. Monatsh., Bd. 14, 1878, S. 129—146; ders., d. Gedankengang in Pl.s erster Abhandl. üb. d. Allgegenwart der intelligibeln in der wahrnehmbaren Welt, G.-Pr., Flensb. 1881; ders., zu Pl.s zweiter Abh. üb. d. Allgegenw. d. int. in d. wahrnehmb. W., in: Philol., 42, 1883, S. 54—71; ders., Plotin. Studien. I. Studien zur 4. Enneade, Heidelb. 1883. A. Matinée, Platon et Plotin, s. o. S. 155. C. Mabille, de causa, quae finis dicitur apud Platonem et Plot., Dijon 1880. Vgl. auch M. Heinze, die L. vom Logos, S. 306 bis 329.

Porphyrii vita Plotini, verfasst 303, erschien zuerst bei den baseler Ausgaben der Enneaden von 1580 und 1615, dann in Fabric. bibl. gr. IV, 2. 1711, S. 91—147, und bei der oxforder Ausgabe der Enneaden 1835 (jedoch nicht bei der pariser Ausgabe derselben), bei Kirchhoffs Ausgabe, Leipz. 1856, b. F. H. Müllers Ausg., Berl. 1878, ferner bei Diog. Laërt. ed. Cobet, Paris 1850, append. p. 102—118, ed. Ant. Westermann. Uebers. v. F. H. Müller in dessen Uebersetz. der Ennead. des Plot., Berl. 1878. Vgl. C. G. Cobet, ad Porphyrii vitam Plotini, in: Mnemos., N. S. VI, S. 337—356. Porphyrii vit. Pyth. ed. Kiessling, bei Iambl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, bei Diog. L. ed. Cobet, Paris 1850 append. p. 87—101. Porphyrii *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, hrsg. von L. Holstenius mit der vita Pythag., Romae 1630, und in der pariser Ausgabe des Plotin, Par. 1855. Porphyr. epist. de diis daemonibus ad Anebonem, bei: Iambl. de myst., Venet. 1497, und bei Gales Ausgabe derselben Schrift, Oxonii 1678. Porphyr. de quinque vocibus sive in categor. Aristotelis introductio, Par. 1543, und vor den meisten Ausgaben des Organon, auch im 4. Bde. der von der Berliner Akad. veranstalteten Ausgabe des Aristoteles, Schol. ed. Brandis, Berl. 1836, S. 1—6. Porphyr. de abstinentia ab esu animalium l. quatuor (zuerst 1548 gedruckt), ed. Jac. de Rhoer, Traj. ad Rh. 1767. Porphyr. epist. ad Marcellam ed. Angelus Maius, Mediolani 1816; 1831; ed. J. C. Orellius, in: Opusc. Graec. sententiosa, tom. I, Lips. 1819. Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856 (vgl. G. Wolff, de novissima oraculorum aetate, Berol. 1854). Porph. de abstinentia et de antro nympharum, ed. Rud. Hercher (mit Aelian, de nat. animalium etc.), Paris 1858. Porph. philos. Platonici opuscula tria, rec. Aug. Nauck, Lips. 1860. Ueber Porphyrius handeln: Lucas Holsten, de vita et scr. P., in der Vorrede zu s. Ausgabe porphyrianischer Schriften, Rom. 1630, Cantabrig. 1655, auch bei Fabric. Bibl. Gr. lib. IV, p. 2, c. 27. Ullmann, Parallelen aus den Schriften des Porph. zu neutest. Stellen, in: Theol. St. u. Kr. Jahrg. V, Bd. I, 1832, S. 376—394. Brandis, in: Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., ph.-hist. Cl., 1833, S. 279 ff. Gust. Wolff, über das Leben des Porphyr. und über die Abfassungszeit seiner Schriften, bei der Ausgabe der Schrift de philos. ex orac. haur., Berl. 1856, S. 7—13 und 14—37. Ueber seine Bedeutung innerhalb des Neuplatonismus handelt N. Bouillet, Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella, traduite en fr. Extr. de la Revue crit. et bibliogr., Par., mars 1864. Ueber sein Verhältniss zum Christenthum handelt Kellner in der von Kuhn hrsg. theol. Quartalschr. 1865, Heft I. Jak. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte, mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit, Berlin 1866. Adolph Schäfers, de Porph. in Plat. Tim. commentario, diss., Bonn 1868. Porphyr von der Enthaltsamkeit, a. d. Griech. m. Anm. v. E. Baltzer, Nordh. 1869.

Plotins Vaterstadt ist Lykopolis in Aegypten (Eunap. vit. soph. p. 6 Boiss. a. A.); er selbst wollte nie dieselbe nennen, ebensowenig seine Eltern und die Zeit seiner Geburt; denn das Alles erachtete er für ein Irdisches und schien sich zu schämen, dass er im Leibe sei, wie sein Schüler Porphyrius (vit. Plot. c. 1) erzählt. Seine Geburt setzt Porphyrius (vit. Plot. c. 2) in das Jahr 204 (oder 205?) nach Chr.; er berechnet dasselbe aus dem Lebensalter und der Zeit des Todes. Plotin sei nämlich gestorben in seinem 66. Lebensjahre (wie Eustochius, ein Mitschüler des Porphyrius, erfahren habe) und zwar, als das zweite Jahr der Regierung des Claudius zu Ende ging (also 269, da das neue Regierungsjahr wohl mit dem bürgerlichen Jahr beginnt, andernfalls 270 nach Chr.). Plotin wandte sich in seinem 28. Lebensjahre der Philosophie zu und hörte bei den damals in Alexandrien berühmten Männern, aber keiner vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonius kam und in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieb er bis zum Jahre 242 oder 243; dann schloss er sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen, verfehlte aber diesen Zweck bei dem unglücklichen Ausgange der Expedition und musste durch die Flucht nach Antiochia sein Leben retten.

Mit Unrecht haben Einige (z. B. Brucker, s. o. S. 35) einen Anschluss des Plotin an den von Diog. L. I, 21 als Begründer einer eklektischen Secte erwähnten Potamon angenommen. Suidas sagt (s. v. *Ποτάμων*): *Ποτ. Ἀλεξανδρεὺς γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ᾽ αὐτόν*, derselbe sei Verfasser eines Commentars zu Platons Politie. Ist diese Angabe richtig, so muss Diogenes L. seiner Quelle gedankenlos nachgeschrieben haben, so dass die Worte *πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτ.* nach der Zeit des Schriftstellers zu bemessen sind, dem Diog. die betreffende Stelle seines Prooemiums entnommen hat; dieser Schriftsteller aber war aller Wahrscheinlichkeit nach Diokles, so dass an Potamon Lesbius, einen Lehrer des Sextiers Sotion (Plut. Alex. 61), zu denken sein mag.

Vierzigjährig (243 oder 244 nach Chr.) kam Plotin nach Rom (Porphyr. vit. Plot. c. 3). Es gelang ihm, dort Schüler zu finden und später auch den Kaiser Gallienus sowie dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zu gewinnen, so dass er sogar den Gedanken zu fassen wagte, mit Genehmigung und Unterstützung des Kaisers in Campanien eine Philosophenstadt zu gründen, die Platonopolis heissen, und deren Einwohner nach den Gesetzen Platons leben sollten. Er selbst wollte mit seinen Schülern dort wohnen. Gallienus war nicht abgeneigt, dem Philosophen die Bitte zu gewähren, wurde aber von seinen Rathgebern umgestimmt, so dass der Plan nicht zur Ausführung gelangte. In Rom blieb Plotin bis zum ersten Jahre der Regierung des M. Aurelius Claudius (268 nach Chr.) und begab sich dann nach Campanien, wo er auf dem Gute des ihn verehrenden Castricius Firmus bei Minturnae 269 nach Chr. starb.

Dass Plotin die Lehren der sämmtlichen philosophischen Schulen der Griechen durch Lectüre der Hauptwerke genau kannte, geht aus seinen Schriften hervor; dass er insbesondere den Aristoteles kaum weniger eifrig als den Platon studirt hat, bezeugt Porphyrius (vita Plot. c. 14) ausdrücklich. Von grossem Einfluss waren auf ihn die Schriften des Numenius. Porphyrius erkennt in diesem einen Vorgänger des Ammonius und des Plotin, weist aber in Uebereinstimmung mit Amelius und Longinus den Vorwurf zurück, den Einige gegen Plotin erhoben hatten, als reproducire derselbe nur die Lehren des Numenius; Plotin habe vielmehr weit genauer, gründlicher und klarer, als irgend einer seiner Vorgänger, die pythagoreischen und platonischen Principien entwickelt (vita Plot. c. 17 f., 20 f.). In den Synusien liess Plotin die Schriften der Platoniker Severus, Kronius, Numenius, Gaius, Atticus, aber auch die der Peripatetiker Aspasius, Alexander (von

Aphrodisias?) und Adrastus lesen und knüpfte daran seine eigenen Betrachtungen an (Porphyr. vit. Plot. c. 14).

Plotin begann in seinem 50. Lebensjahre (253 nach Chr.) seine Lehre schriftlich darzustellen. Das Manuscript wurde nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrius revidirt und veröffentlicht; doch waren schon vorher einzelne Abschriften in die Hände der vertrauteren Schüler gelangt. Es gab im Alterthum auch eine durch Eustochius besorgte Ausgabe, über welche die Notiz auf uns gekommen ist, dass sie die zusammengehörigen psychologischen Untersuchungen, die sich Ennead. IV, 3—5 finden, anders eintheilte, indem sie das dritte Buch derselben an einer früheren Stelle, als die porphyrianische Recension, beginnen liess. Die noch vorhandenen Manuscripte ruhen sämmtlich auf der durch Porphyrius besorgten Ausgabe.

Die Darstellung des Plotin entbehrt der künstlerischen Form der platonischen Dialoge, und noch viel mehr ihrer dialektischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes wegen der ernsten Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken und der Weihe des Vortrags. Porphyrius schreibt der plotinischen Diction Gedrängtheit und Gedankenreichthum zu (*σύντονος καὶ πολύνους*) und findet in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung (*τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*) als den lehrhaften Ton. Longinus, der manche Lehren des Plotin bekämpfte, bekennt doch (in einem Briefe an Porphyrius, in dessen vita Plotin. c. 19) seine Hochschätzung der plotinischen Denk- und Redeweise: *τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ, καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.*

Die Themata der 54 Abhandlungen des Plotin, welche Porphyrius in sechs Enneaden zusammengestellt hat, indem er, wie er selbst (vit. Plot. c. 24) sagt, nach der Weise des Aristotelikers Andronikus von Rhodus das Verwandte vereinigte und mit dem Leichteren den Anfang machte, sind im Einzelnen folgende:

Erste Enneade. 1. Was das *ζῶον* überhaupt und was der Mensch sei (der Zeitfolge nach die 53. Abhandlung). 2. Ueber die Tugenden (der Zeitfolge nach die 19.). 3. Ueber die Dialektik oder über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln (20). 4. Ueber die Glückseligkeit (46). 5. Ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange (36). 6. Ueber das Schöne (1). 7. Ueber das erste Gut und die anderen Güter (54). 8. Welche Objecte die Uebel seien, und worin der Ursprung des Uebels liege (51). 9. Ueber die Unstatthaftigkeit der Selbsttödtung (16). Porphyrius bezeichnet (vita Plot. c. 24) die Themata der ersten Enneade im Allgemeinen als die ethischen (*τὰ ἠθικώτερα* oder *τὰς ἠθικωτέρας ὑποθέσεις*). Die Stelle aber, welche Porphyrius denselben giebt, ist in wissenschaftlicher Hinsicht unangemessen und auch kaum aus didaktischen Gründen zu rechtfertigen; denn Plotin gründet die ethische Lehre von der subjectiven Erhebung zum Guten durchaus auf die zuvor entwickelte Lehre vom Guten selbst und von dem Seienden und von der Seele (vergl. insbesondere Ennead. I, 3, 1 init.).

Zweite Enneade (*τῶν φυσικῶν συναγωγή*). 1. Ueber den Himmel (40). 2. Ueber die Kreisbewegung des Himmels (14). 3. Ob die Gestirne Einwirkungen üben (52). 4. Ueber die zweifache Materie (12). 5. Ueber die Potentialität und Actualität (25). 6. Ueber Qualität und Wesen (17). 7. Ueber die Möglichkeit totaler Mischung (37). 8. Aus welchem Grunde das Entferntere bei dem Sehen kleiner erscheine, als es ist, das Nahe aber in seiner wirklichen Grösse (35). 9. Gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und ihren Demiurgen für böse ausgeben (33).

Dritte Enneade (ἔτι τὰ περὶ κόσμου). 1. Ueber das Schicksal (3). 2. u. 3. Ueber die Vorsehung (47 u. 48). 4. Ueber den mit unserer Ueberwachung beauftragten Dämon (15). 5. Ueber die Liebe (50). 6. Ueber die Leidlosigkeit des Unkörperlichen (26). 7. Ueber Ewigkeit und Zeit (45). 8. Ueber die Natur und die Betrachtung und das Eine (30). 9. Verschiedene Betrachtungen über das Verhältniss des göttlichen νοῦς zu den Ideen, über die Seele und über das Eine (13). — Porphyrius sagt sehr naiv (a. a. O. c. 25), die siebente Abhandlung habe er διὰ τὰ περὶ τοῦ χρόνου und die achte διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον hierhergezogen.

Vierte Enneade (τὰ περὶ ψυχῆς). 1. Ueber das Wesen der Seele (4). 2. Wie die Seele zwischen der untheilbaren und theilbaren Substanz die Mitte halte (21). 3.—5. Ueber verschiedene psychologische Probleme (27—29). 6. Ueber die sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung (41). 7. Ueber die Unsterblichkeit der Seele (2). 8. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper (6). 9. Ueber die Frage, ob alle Seelen Eine seien (8).

Fünfte Enneade (τὰ περὶ νοῦ). 1. Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den νοῦς und die Seele (10). 2. Ueber die Entstehung und Ordnung dessen, was dem Urwesen nachsteht (11). 3. Ueber die erkennenden Substanzen und über das, was jenseits ihrer ist (49). 4. Ueber das Eine und über die Weise, wie von ihm alles Andere herstamme (7). 5. Dass die νοητά nicht ausserhalb des νοῦς existiren; ferner über den νοῦς und über Gott als das an sich selbst Gute (32). 6. Dass das, was das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende und was das in abgeleiteter Weise denkende Wesen sei (24). 7. Ob es auch Ideen der Einzelobjecte gebe (18). 8. Ueber die intelligible Schönheit (31). 9. Ueber den νοῦς und die Ideen und das Seiende (5). — Porphyrius gesteht zu, dass in keiner der Abhandlungen dieser Enneade ausschliesslich vom νοῦς gehandelt werde.

Sechste Enneade (über das Seiende und über das Gute oder das Eine). 1.—3. Ueber die Gattungen des Seienden (die Kategorien) (42—44). 4. u 5. Dass das Seiende, indem es ein und dasselbe ist, zugleich überall ganz ist (22 u. 23). 6. Ueber die Zahlen (34). 7. Ueber die Vielheit des wahrhaft Seienden und über das Gute (38). 8. Ueber die Freiheit des Menschen und der Gottheit (39). 9. Ueber das Gute oder das Eine (9).

Die chronologische Ordnung dieser 54 Abhandlungen ist (nach Porphyr. vit. Plot. c. 4—6) folgende: Von 253—262 n. Chr. sind entstanden: I, 6 (über das Schöne; doch ist hierüber Porphyrius nach c. 26 zweifelhaft). IV, 7. III, 1. IV, 1. V, 9. IV, 8. V, 4. IV, 9. VI, 9. V, 1. V, 2. II, 4. III, 9. II, 2. III, 4. I, 9. II, 6. V, 7. I, 2. I, 3. IV, 2. Von 262—267: VI, 4 u. 5. V, 6. II, 5. III, 6. IV, 3—5. III, 8. V, 8. V, 5. II, 9. VI, 6. II, 8. I, 5. II, 7. VI, 7. VI, 8. II, 1. IV, 6. VI, 1—3. III, 7. Von 267—268: I, 4. III, 2 u. 3. V, 3. III, 5. Von 268—269: I, 8. II, 3. I, 1. I, 7. Porphyrius erwähnt ausserdem noch eine ungefähr gleichzeitig mit V, 6 verfasste Abhandlung (vit. Plot. c. 5), aber ohne ihren Titel zu nennen und ohne sie in die Enneaden aufzunehmen.

Nachdem bereits der Jude Philon von Alexandrien Gott an sich und seine weltbildenden Kräfte, deren Einheit der göttliche λόγος sei, unterschieden, Plutarch von Chäronea Gott seinem Wesen nach als unerkennbar und nur seiner weltbildenden Thätigkeit nach als erkennbar betrachtet, und Numenius von Apamea Gott an sich und den Demiurg zu zwei verschiedenen Wesen, denen die Welt als dritter Gott sich anreihe, hypostasirt hatte, ging Plotin in ähnlicher Richtung weiter fort. Mit Platon bezeichnet er das höchste Wesen als das Eine und an sich Gute, aber es ist ihm nicht, wie noch dem Philon und Plutarch, das Seiende (τὸ

ὄν), sondern ein Ueberseiendes (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, vgl. Plat. Rep. VI, 509, s. o. S. 162); auch schreibt er ihm nicht mit Numenius eine Denkthätigkeit zu, sondern nennt es ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes Wesen (ἐπέκεινα νοήσεως).

Plotin lässt es sich besonders angelegen sein, den Beweis für seine Fundamentaldoctrin zu führen, dass das Eine über den νοῦς erhaben sei. In der Abhandlung, welche Porphyrius der dritten Enneade als achtes Buch eingereiht hat, welche aber in didaktischem Betracht an der Spitze des Ganzen stehen dürfte, geht Plotin von einer Erweiterung und Umbildung des Satzes aus, mit welchem die Metaphysik des Aristoteles beginnt (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), indem er nämlich behauptet, auf die Betrachtung zwecke überhaupt Alles ab. Er führt zunächst proludirend diese Behauptung unter der Form des Scherzes ein, rechtfertigt sie dann aber durch eine ernst eingehende Argumentation. Die Natur gestaltet als unbewusster oder gleichsam schlafender λόγος die Materie, um des Gestalteten als eines herrlichen Schauspiels sich zu erfreuen; die Seele des All und die Seelen der Menschen finden in der Betrachtung ihr höchstes Ziel; das Handeln ist nur eine Schwäche der Betrachtung (ἀσθένεια θεωρίας) oder eine Folge derselben (παρακολούθημα), jenes, wenn es ohne vorausgegangene Betrachtung geschieht, dieses, wenn ihm eine selbständige Betrachtung vorausgegangen ist; weshalb ja auch, sagt Plotin, von den Knaben die minder begabten, die zur reinen Geistesthätigkeit zu stumpf sind, dem Handwerk sich zuwenden. Die Betrachtung kann sich in aufsteigender Ordnung auf die Natur, auf die Seele, auf den νοῦς wenden, so dass sie immer mehr mit dem Object der Betrachtung sich einigt; immer aber bleibt doch in ihr die Doppelheit des Erkenntnissactes und des Erkenntnissobjectes, und dies muss nicht nur von dem menschlichen νοῦς, sondern von einem jeden, auch dem höchsten göttlichen νοῦς gelten (παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν). Auch er muss aus dem νοοῦν und dem νοούμενον bestehen (V, 1, 4). Aber die Zweiheit setzt die Einheit voraus, und wir müssen diese suchen (καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα, εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τῶν δύο λαβεῖν). Die Einheit kann nicht der νοῦς selbst sein, weil er nothwendig mit jener Zweiheit behaftet ist; denn wollten wir das νοητόν von ihm abtrennen, so wäre er nicht mehr νοῦς. Also liegt das, was vor der Zweiheit ist, jenseits des νοῦς (τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι). So wenig, wie νοῦς, kann das Eine νοητόν sein; denn das νοητόν ist auch seinerseits mit dem νοῦς untrennbar verknüpft. Wenn es also weder νοῦς noch νοητόν ist, so muss es dasjenige sein, woraus sowohl der νοῦς als auch das νοητόν herstammen. Doch ist es darum nicht ein Unvernünftiges, sondern ein Uebervernünftiges, die Vernunft Ueberragendes (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν). Es verhält sich zum νοῦς, wie das Licht zum Auge (Ennead. VI, 7). Es ist einfacher als der νοῦς, da das Erzeugende jedesmal einfacher als das Erzeugte ist. Wie die Einheit der Pflanze, die Einheit des Thieres, die Einheit der Seele das Höchste in diesen Wesen ist, so ist die Einheit an sich das schlechthin Erste. Sie ist das Princip, die Quelle und das Vermögen, woraus das wahrhaft Seiende stammt. (Plotin hypostasirt das Resultat der höchsten Abstraction zu einem gesondert existirenden Wesen, hält es für das Princip dessen, woraus es abstrahirt ist, und identificirt es demgemäss mit der Gottheit). Wie der, welcher auf den Himmel geschaut und den Glanz der Gestirne erblickt hat, den Bildner des Himmels denkt und sucht, so muss der, welcher die intelligible Welt (τὸν νοητὸν κόσμον) erschaut und erkannt und bewundert hat, ihren Bildner suchen und fragen, wer es doch sei, der diese herrlichere Welt, die νοητόν und νοῦς ist, ins Dasein gerufen habe.

Der Unterschied der plotinischen Grundlehre von der platonischen Ansicht zeigt sich recht deutlich auch in den beiderseitigen Vergleichen: Platon vergleicht

die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt; Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt. Mit einer anderen Wendung des Bildes vergleicht Plotin das Eine mit dem Licht, den *νοῦς* mit der Sonne, die Seele mit dem Monde (Ennead. V, 6, 4). Plotin selbst jedoch glaubt nicht nur mit Platon, sondern auch mit den ältesten Philosophen in Uebereinstimmung zu sein. Er meint (Ennead. V, 1, 8), der *νοῦς* sei dem Platon der Demiurg, also die Ursache (*αἴτιον*), Platon statuire aber auch noch wieder einen Vater dieser Ursache, und dieser Vater sei das Gute (*τἀγαθόν*), welches jenseits der Vernunft und des Seins liege (*τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*). Das Seiende und den *νοῦς* nenne Platon die Idee; diese lasse er also aus dem *ἀγαθόν* herstammen. Plotin übersieht dabei vornehmlich, dass Platon jenes Gute, *τἀγαθόν*, auch *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* nennt, wie denn auch Plotin selbst diesen letzteren Ausdruck vermeidet, ja geradezu sagt, das Princip der Idee sei selbst nicht ideell, sondern über die Idealität erhaben (Ennead. V, 5, 6; VI, 7, 32: *ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά*); unter der *οὐσία*, über welche nach Platon das *ἀγαθόν* erhaben ist, versteht Plotin nicht die Idee des Seins, sondern die Gesammtheit aller Ideen. Noch vor Platon, meint ferner Plotin, habe Parmenides jene Dogmen berührt und mit Recht das Seiende und den *νοῦς* identificirt und von dem Sinnlichen gesondert; wenn er aber freilich in dieser Einheit von Sein und Denken selbst die höchste Einheit finde, so verfahre er ungenau und verfalle der Kritik, welche in dieser vermeintlichen Einheit doch wieder eine Vielheit erkennen müsse. Aber der Parmenides in dem platonischen Dialog unterscheide genauer (Ennead. V, 1, 8). Auch Anaxagoras, der den *νοῦς* als das Erste und Einfachste setze, habe in seiner alterthümlichen Weise das Genaue nicht gegeben. Auch Aristoteles habe nicht die reine Lehre, da ihm der *νοῦς* das Erste sei; doch sucht Plotin seine eigene Ansicht als die unabweisbare Consequenz gewisser aristotelischer Lehren nachzuweisen. Bei Heraklit und Empedokles weiss er wenigstens eine Trennung des Intelligibeln von dem Sinnlichen zu erkennen; am befreundetsten findet er seinen Anschauungen unter den Philosophen vor Platon die Pythagoreer und den Pherekydes (Ennead. V, 1, 9). Die Pythagoreer haben erkannt, dass das *ἕν* als erhaben über jeden Gegensatz nur negative Bestimmungen zulässt, und dass selbst die Einheit ihm nur als Negation der Vielheit zuerkannt werden kann, weshalb sie es bildlich *Ἀπόλλων* genannt haben (Ennead. V, 6, 4). Plotin hält sich für berechtigt zu dem zusammenfassenden Urtheil, seine Lehre sei nicht neu, sondern auch den alten Philosophen wohl bekannt gewesen, aber von ihnen noch nicht genugsam entwickelt worden, und diese Entwickelung will er selbst geben, so dass seine Reden Ausdeutungen der früheren seien (*τοὺς νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι*, Ennead. V, 1, 8).

Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne das Gebet zur Gottheit um die richtige Einsicht wagt (Ennead. V, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, wonach das Eine zugleich auch Alles sei; das *ἕν* ist nach ihm nicht *τὰ πάντα*, sondern *πρὸ πάντων* (Ennead. III, 8, 8). Das *ἕν* ist keins der Dinge und doch Alles, keins, sofern die Dinge später sind, Alles, sofern sie aus ihm stammen (Ennead. VI, 7, 32). Nichts ist in ihm, aber gerade deshalb ist Alles aus ihm. Nicht durch Theilung wird aus ihm Alles, weil es dann aufhören würde, eins zu sein (Ennead. III, 8, 9). Während es selbst in Ruhe bleibt, wird aus ihm das Erzeugte nach der Weise der Ausstrahlung (*περίλαμψις*), gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt (Ennead. V, 1, 9). Auch wird nach dem Vorgange Platons die Güte, die, wenn sie auch nicht das Wesen des Eins ausdrückt, doch in ihm liegen muss, als Grund des Hervorbringens des Vielen angeführt. Aber es bleiben bei dieser An-

nahme noch manche Schwierigkeiten zurück, die Plotin sich nicht verhehlt. War die Vielheit, die das Eine aus sich entlassen hat, ursprünglich in ihm selbst enthalten oder nicht? Enthielt es sie, so war es nicht einheitlich im strengen Sinne; enthielt es sie nicht, wie konnte es geben, was es selbst nicht besass? Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit kann hervorgehen lassen (Ennead. V, 2, 1: *ὂν γὰρ τέλειον οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*). Näher ist die Möglichkeit des Werdens aller Dinge aus dem Einen darin begründet, dass dieses überall, obschon zugleich auch an keinem Orte ist. Wäre es nur überall, so wäre es Alles, also nicht Eins; da es aber auch nirgends ist, so wird zwar Alles durch das Eine, sofern dieses überall ist, aber es wird als ein von ihm selbst Verschiedenes, sofern es eben nirgends ist (Ennead. III, 9, 3).

Das unmittelbare Erzeugniss des *ἕν* ist der *νοῦς* (Ennead. V, 1, 6 und 7). Er ist ein Abbild (*εἰκών*) des *ἕν*. Als Erzeugniss des *ἕν* wendet das Abbild sich ihm zu, um es zu erfassen, und eben durch diese Zuwendung (*ἐπιστροφή*) wird es *νοῦς*, denn jedes theoretische Erfassen ist entweder *αἴσθησις* oder *νοῦς*, *αἴσθησις* aber nur bei dem Sinnlichen, also bei dem Uebersinnlichen *νοῦς*. Der *νοῦς* ist im Unterschiede von dem *ἕν* bereits mit dem Anderssein, der *ἑτερότης*, behaftet, sofern ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten wesentlich ist; denn auch dann noch, wenn beides (in der Selbsterkenntniss) sachlich zusammenfällt, bleibt der begriffliche Unterschied bestehen. Der *νοῦς* fasst die Ideenwelt in sich (Ennead. III, 9; V, 5), den *κόσμος νοητός*, die wahrhaftige Welt, während die Sinnenwelt nur ein trügerisches Abbild dieser ist. Auch in den Ideen ist eine *ὕλη*, aber eine übersinnliche (Ennead. IV, 4, 4): *εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.* Dass die Ideen dem *νοῦς* immanent seien und nicht ausserhalb desselben existiren (*ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*), ist der zweite Cardinalpunkt der plotinischen Doctrin. Er führt Platons Ausspruch im Timäus an, der *νοῦς* schaue auf die Ideen, die *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον* seien; nach diesem Ausspruch könne es scheinen, als ob die Ideen das Prius des *νοῦς* seien; aber dann, meint er, würde ja der *νοῦς* in sich nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden und nicht dieses selbst, also nicht die Wahrheit besitzen, da ja dann das Wahre ihm jenseitig bleibe; Platons Ansicht könne also nur die Identität des *νοῦς* und der die Ideen in sich fassenden Intellectualwelt (des *κόσμος νοητός* oder des *ὅ ἐστι ζῷον*) sein. Das *νοητόν* ist von dem *νοῦς* nicht substantiell, sondern nur begrifflich verschieden; dasselbe Seiende ist *νοητόν*, sofern ihm das Attribut der Ruhe und Einheit (*στάσις, ἑνότης, ἡσυχία*) zukommt, während es *νοῦς* ist, sofern es den Act des Erkennens übt (Ennead. III, 9, 1). Der *νοῦς*, der göttliche und wahre nämlich, kann nicht irren; hätte er aber nicht das *ἀληθινόν* selbst in sich, sondern nur *εἴδωλα* desselben, so würde er irren (*τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές*); er würde untheilhaftig der Wahrheit (*ἄμοιρος ἀληθείας*) und noch dazu in der falschen Meinung befangen sein, die Wahrheit zu haben; er würde dann überhaupt nicht *νοῦς* sein, und der Wahrheit bliebe überhaupt keine Stätte. Also man darf nicht (mit Longin) ausserhalb des *νοῦς* die Ideen (*τὰ νοητά*) suchen und nicht meinen, in dem *νοῦς* seien nur Bilder oder Abdrücke (*τύποι*) des Seienden, sondern man muss dem wahrhaften *νοῦς* die Immanenz der Ideen in ihm zugestehen (Ennead. V, 1, 1 und 2).*) Uebrigens giebt es bei Plotin Ideen von allen Einzel-

*) Mit der Ansicht Platons ist weder die longinische noch auch die plotinische Lehre identisch; Platon lässt vielmehr denjenigen *νοῦς*, der dem Weltbildner zukommt, der Idee des Guten immanent sein, und im Dialog Soph. wird (p. 248),

wesen, da nicht zwei Dinge gefunden werden, die einander vollkommen gleichen, und jedes so sein eigenes Urbild haben muss (vgl. d. Lehre der Stoiker S. 257).

Die Seele ist das Abbild und Erzeugniss des νοῦς, gleichwie der νοῦς das des Einen. Ennead. V, 1, 7: ψυχὴν γεννᾷ νοῦς, und zwar als sein εἴδωλον, das nothwendig geringer ist, als er selbst, aber doch immer noch göttlich und zeugungskräftig. Die Seele ist theils dem νοῦς als ihrem Erzeuger zugewandt, theils dem Materiellen als ihrem Erzeugniss. Hervorgehend aus dem νοῦς, erstreckt sie sich gleichsam bis in die Körper hinein, gleichwie der Punkt sich zur Linie ausdehnt; in ihr ist daher (nach der Lehre Platons im Timäus) sowohl ein ideelles, untheilbares Element, als auch ein in die Körperwelt eingegangenes und theilbares. Sie stellt die Vermittelung zwischen der intelligibeln Welt und der Welt der Erscheinung her. Die Seele ist eine immaterielle Substanz, nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie und nicht die untrennbare Entelechie des Leibes, da nicht nur der νοῦς, sondern auch die Erinnerung und selbst die Kraft der Wahrnehmung und die den Leib bildende Kraft von dem Leibe trennbar ist (Plotin. ap. Euseb. praep. evang. XV, 10). Es giebt eine reale Vielheit der Seelen; die höchste von allen ist Weltseele; aber die übrigen sind nicht blosse Theile derselben (Ennead. IV, 3, 7; IV, 9). Die Seele durchdringt den Leib wie Feuer die Luft. Es ist richtiger, zu sagen, der Leib sei in der Seele, als, die Seele sei im Leibe, so dass es auch einen Theil der Seele giebt, in welchem kein Körper ist, indem derselbe zu seinen Functionen der Mitwirkung des Leibes nicht bedarf; aber auch die sinnlichen Kräfte haben nicht ihren Sitz im Körper, weder in den einzelnen Theilen desselben, noch auch in demselben als Ganzem, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig (παρεῖναι, παρουσία), dass die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner Function die entsprechende Kraft verleiht (Ennead. IV, 3, 22 und 23). In dieser Weise ist die Seele nicht nur einzelnen Theilen des Leibes, sondern dem ganzen Leibe gegenwärtig, und zwar überall ganz, ohne sich an die einzelnen Theile des Leibes zu vertheilen; sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile. Die Seele ist μεριστή, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη (Ennead. IV, 2, 1). An sich ist die Seele untheilbar und nur in Bezug auf die Körper getheilt, da diese sie nicht ungetheilt aufnehmen können (ebend.). Offenbar will Plotin durch diese Bestimmung dem Einwurf des Severus gegen die platonische Lehre von der Mischung der Seelensubstanz entgehen. Ihrem Wesen nach ist die Seele im νοῦς, wie der νοῦς in dem ἕν, der Körper aber ist in ihr (Ennead. V, 5, 9). Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche (Ennead. V, 1, 7). Ihren Inhalt bilden die λόγοι, welche dem Inhalt des νοῦς, den Ideen, entsprechen. (Es wird freilich auch von höheren λόγοι gesprochen, die vielleicht geradezu identisch mit den Ideen sind.)

Die Seele erzeugt, und zwar als bewegte, das Körperliche (Ennead. III, 7, 10; cf. IV, 3, 9; I, 8, 5). Vermöge der innern Nothwendigkeit muss die Seele die Entwickelung bis zur Grenze der Möglichkeit treiben. Dass die Körper ein Substrat (ὑποκείμενον) haben, welches, selbst unverändert, der Träger aller wechseln-

---

indem die Personification bereits doctrinell geworden ist, den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft zugeschrieben, so dass dieselben nicht dem νοῦς immanent, aber auch nicht dem νοῦς transscendent, sondern dieser νοῦς ihnen immanent ist. Dass die Ideen dem menschlichen νοῦς transscendent seien, erkennt Plotin ebensowohl, wie Longin, mit Recht als Platons Lehre an. In der Consequenz des plotinischen Argumentes liegt freilich, dass er dem Menschen entweder die Erkenntniss der Ideen absprechen oder auch dem menschlichen νοῦς dieselben immanent sein lassen müsste.

den Formen ist, ist (mit Platon) aus dem Uebergang der materiellen Stoffe in einander zu schliessen, durch welches offenbar wird, dass nicht bestimmte Stoffe, wie etwa die vier Elemente des Empedokles, ein Ursprüngliches und Unveränderliches sind, sondern alle Bestimmtheit auf einer Verbindung von Form (*μορφή*) und qualitätslosem Stoffe (*ὕλη*) beruht. Auch in den Ideen ist Materie und Form geeinigt; wie könnten sonst die sinnlichen Dinge ihre Abbilder sein? Die Materie im allgemeinsten Sinne ist die Grundlage oder die Tiefe eines Jeden (*τὸ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη*). Sie ist das Dunkel, wie der *λόγος* das Licht. Sie ist ein *μὴ ὄν*. Sie ist das qualitativ Unbestimmte (*ἄπειρον*), welches durch die Form bestimmt wird; als der Form entbehrend ist sie ein Böses (*κακόν*), als der Form empfänglich ein Mittleres (*μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*). Sie ist zwar nicht mit der *ἑτερότης* überhaupt, wohl aber mit demjenigen Theile der *ἑτερότης*, der zu den *λόγοις* den Gegensatz bildet, identisch. Sie ist die absolute Beraubung, der volle Gegensatz zu dem *ἕν*. Wie dieses Negation ist, weil die Höhe nicht erreicht werden kann, so auch jene, weil die Tiefe nicht erfasst werden kann. Aber die *ὕλη* in den Ideen ist mit der *ὕλη* in den sinnlichen Dingen nur insofern gleich, als beide unter die allgemeine Bezeichnung der dunklen Tiefe fallen; im Uebrigen besteht zwischen beiderlei Materie eine eben so grosse Verschiedenheit, wie zwischen der ideellen und sinnlichen Form (*διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον*). Wie die sinnlich wahrnehmbare Gestalt (*μορφή*) nur ein Schattenbild (*εἴδωλον*) der ideellen ist, so ist auch das Substrat der sinnlichen Dinge nur ein Schattenbild des ideellen Substrates; dieses letztere hat gleich der ideellen Form ein wahrhaftes Sein und ist mit Recht *οὐσία* zu nennen, während die Bezeichnung des Substrates der sinnlichen Dinge als einer *οὐσία* unstatthaft ist (Ennead. II, 4). Sobald übrigens die Materie hervorgeht, sind sogleich die gestaltenden Formen in ihr, gewöhnlich *λόγοι* genannt, die als wirkende Kräfte betrachtet werden, aber immer nach bestimmten Zielen in vernünftiger Weise thätig (III, 2, 16: *ἡ τοίνυν ἐνέργεια αὐτῆς τεχνική*). Herrscht so die Vernunft, so kann die Welt nicht unvollkommen sein; betrachtet man sie genauer, so wird man bald finden, dass sie vollendet ist, sich selbst genügend, keines Dinges bedürftig, und Plotin hat ein eigenes Buch gegen die Weltverachtung der Gnostiker geschrieben (Enn. II, 9: *πρὸς τοὺς γνωστικούς*, sive: *πρὸς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*). Freilich scheint trotz alledem doch viel Zweckwidriges in der Welt zu sein, und so giebt Plotin eine Theodicee, die ausführlichste, die wir aus dem Alterthum besitzen, namentlich in seinen Abhandlungen *περὶ προνοίας* (Enn. III, 2 u. 3). Hierin und in der ganzen Lehre von dem Logos und den Logoi schliesst er sich wesentlich der Stoa an.

Die Kategorienlehre des Aristoteles und auch die der Stoiker unterwirft Plotin einer ausführlichen Kritik, deren Grundgedanke ist, dass das Ideelle und das Sinnliche nicht unter die gleichen Kategorien fallen können. Er stellt dann selbst eine neue Kategorienlehre auf. Als Grundformen des Ideellen bezeichnet er im Anschluss an den platonischen Dialog Sophistes (p. 257 ff.) folgende fünf: *ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης* und *ἑτερότης*. Für die sinnliche Welt gelten weder diese nämlichen Kategorien in dem gleichen Sinne, noch auch ganz verschiedenartige, sondern die gleichnamigen zwar, die aber nur in einem analogen Sinne zu verstehen sind (*δεῖ . . . ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν*). Auf diese Analoga der ideellen Kategorien sucht Plotin die aristotelischen zu reduciren (Ennead. VI, 1—3).

Nicht in der blossen Symmetrie, sondern in der Herrschaft des Höheren über das Niedere, der Idee über den Stoff, der Seele über den Leib, der Vernunft und

des Guten über die Seele liegt das Wesen der Schönheit. Die künstlerische Darstellung ahmt nicht bloss die sinnlichen Objecte nach, sondern zuhöchst die Ideen selbst, deren Abbilder die Objecte sind. Der Künstler erhebt sich von der gemeinen Wirklichkeit zu dem Ideal, zu dem *λόγος*, durch welchen und nach welchem die Natur schafft. Was aber zur Vollendung des sinnlichen Gegenstandes fehlt, das schöpft er aus sich selbst, da er ja auch die *λόγοι* in sich hat, wie es V, 8, 1 heisst: *οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις. εἶτα καὶ — πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσι. καὶ προςτιθέασι γὰρ ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος.*

In Folge des Herabsteigens in die Leiblichkeit haben die menschlichen Seelen ihren göttlichen Ursprung vergessen und sind des himmlischen Vaters uneingedenk geworden. Sie wollten selbständig sein, freuten sich ihrer Selbstherrlichkeit (*τῷ αὐτεξουσίῳ*) und geriethen immer tiefer in den Abfall hinein, vergassen auch ihre eigene Würde und ehrten das Verächtlichste. Es bedarf der Umkehr zum Besseren (Ennead. V, 1, 1). Die Freiheit ist verloren; ihr Wesen setzt Plotin mit Aristoteles in: *μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι* (Ennead. VI, 8, 1). Einige Menschen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden und setzen hierein ihre Weisheit. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das, was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die Tugend und wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es giebt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die, mit höherer Kraft und schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus der Höhe sich zuwenden und dorthin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und, alles Irdische verachtend, dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist, und wo sie der rechten Freude theilhaftig werden (Ennead. V, 9, 1). Die Tugend bestimmt Plotin mit Platon als Verähnlichung mit Gott (*θεῷ ὁμοιωθῆναι* Ennead. I, 2, 1), wofür auch der Begriff des Wirkens gemäss dem Wesen (*ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν*) und des Gehorsams gegen die Vernunft (*ἐπαΐειν λόγου*) eintritt (Ennead. III, 6, 2), was an Lehren des Aristoteles und der Stoiker erinnert. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden (*πολιτικαὶ ἀρεταί*) sind: *φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, die letztere als *οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.* Die reinigenden Tugenden (*καθάρσεις*) gehen auf die Befreiung von jeder *ἁμαρτία* durch Flucht aus der Sinnlichkeit, die vergöttlichenden Tugenden endlich darauf, *οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι.* In den Tugenden der letzten Stufe wiederholen sich die der ersten in höherem Sinne: *ἡ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν, . . πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις* (Ennead. I, 2).

Das letzte und höchste Ziel liegt wie bei Philon in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Diese Erhebung geschieht nicht durch das Denken, sondern durch ein höheres Vermögen; auch die denkende Erkenntniss der Ideen bildet zu ihr nur eine Vorstufe, die überschritten werden muss. Das Höchste ist die Erkenntniss oder vielmehr die Berührung des Guten selbst (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή*); um dieser willen verschmäht die Seele selbst das Denken, das sie doch allem Uebrigen vorzieht; denn auch das Denken ist noch eine Bewegung (*κίνησις*), sie aber will unbewegt sein, wie das Eine selbst es ist (Ennead. VI, 7, 25 und 26). Sie ist dem Einen ähnlich durch die Einheit in ihr (Ennead. III, 8, 9), durch das Centrum in ihr (*τὸ ψυχῆς οἷον κέντρον*, Ennead. VI, 9, 8), und hat hierdurch die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm (Ennead. VI,

9, 10). Wenn wir auf Gott blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden, alle Disharmonie ist gelöst, wir umkreisen ihn in einem göttlichen Reigentanze (*χορεία ἔνθεος*) und schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Quelle des *νοῦς*, das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele und geniessen die vollste Seligkeit (Ennead. VI, 9, 8 und 9). Doch ist's nicht ein Schauen (*θέαμα*), sondern eine andere Weise des Erkennens, nämlich *ἔκστασις*, *ἅπλωσις*, *ἀφή* (Ennead. VI, 9, 11). Aber nicht immer vermögen wir in diesem seligen Zustande zu verharren; wir wenden uns, da wir noch nicht ganz von dem Irdischen uns gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird den besten, tugendhaften und weisen, göttlichen und glückseligen Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zu Theil (Ennead. VI, 9, 10 und 11).

Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugniss seines Schülers Porphyrius in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt (Porphyr. vit. Plot. c. 23).

Einer der ältesten Schüler des Plotin in Rom (seit 246) war Amelius (Gentilianus, der Tusker, aus Ameria), der zugleich auch dem Numenius eine grosse Autorität einräumte. Er unterschied im *νοῦς* drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurg oder als drei Könige bezeichnete: *τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα*, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten Theil hat, der dritte aber an dem des zweiten Theil hat und den ersten schaut (Prokl. in Plat. Tim. 93 d). Amelius vertritt die von Plotin bekämpfte Annahme der Einheit aller Seelen in der Weltseele (Iamblich. bei Stob. Eclog. I, 886; 888; 898).

Der bedeutendste unter den Schülern des Plotin war Porphyrius. Geboren zu Batanea in Syrien oder vielleicht zu Tyrus, im Jahre 232 oder 233 nach Chr., erhielt er seine Erziehung zu Tyrus. Sein ursprünglicher Name war Malchus; diesen soll Longin, dessen Schüler er eine Zeit lang (252—262) war, in Porphyrius übersetzt haben (Eunap. vit. Soph. p. 7 Boiss.). In Rom wurde er 262 n. Chr. Plotins Schüler und Anhänger und soll daselbst, nachdem er von 267—270 in Sicilien gelebt hatte, um 304 n. Chr. gestorben sein. Er will nicht sowohl Fortbildner der Philosophie, als vielmehr Erklärer und Vertheidiger der plotinischen Lehre sein, die ihm mit der platonischen und im Wesentlichen auch mit der aristotelischen als identisch gilt. Porphyrius schrieb sieben Bücher *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (nach Suidas s. v. *Πορφύριος*), ferner Erklärungen des platonischen Timäus und des Sophistes, der aristotelischen Schriften über die Kategorien und *περὶ ἑρμηνείας*, und die erhaltene *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς* (*Ἀριστοτέλους*) *κατηγορίας* (*περὶ γένους καὶ εἴδους καὶ διαφορᾶς καὶ συμβεβηκότος*), an Chrysaorius gerichtet, nach einer alten Angabe in Sicilien um 268 verfasst und nach Rom gesandt, wo Chrysaorius nicht lange vorher von Porphyrius mathematischen Unterricht empfangen hatte. Ein Abriss des plotinischen Systems in einer Reihe von Aphorismen, von Porphyrius verfasst, hat sich gleichfalls erhalten. Daneben hat Porphyrius auch einige selbständige Schriften verfasst. Eunapius (vita Porphyr. p. 8 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrius vorzugsweise darein, die plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständniss zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die porphyrianische Doctrin von der plotinischen durch ihren noch mehr praktischen und religiösen Charakter. Porphyrius setzt den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil (*ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Porphyr. bei Euseb. praep. evang. IV, 7, u. ö.). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam c. 29). Die Mittel der Befreiung von dem Bösen sind: die Reinigung (*κάθαρσις*) durch Askese und die philosophische

Gotteserkenntniss. Der Mantik und den theurgischen Weihungen gesteht Porphyrius nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon) warnte er dringend vor ihrem Missbrauch. Die Enthaltung von animalischer Nahrung empfiehlt Porphyrius aus religiösen Gründen (s. Bernays, Theophr. Schr. über Frömmigkeit, mit kr. u. erkl. Bem. zu Porph. Schr. über Enthalts., S. 4—35). Bestimmter als Plotin scheint Porphyrius (in seinen sechs Büchern *περὶ ὕλης*) die Emanation der Materie aus dem Uebersinnlichen (und zwar zunächst aus der Seele) gelehrt zu haben (Prokl. in Tim. 109; 133; 139; Simplic. in Phys. f. 50 b). Die Ansicht, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, vertheidigte Porphyrius gegen die Einwürfe des Atticus und des Plutarch (Prokl. in Tim. 119). Die Lehren der Christen, insbesondere von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyrius während seines Aufenthalts in Sicilien in 15 Büchern *κατὰ Χριστιανῶν*, die von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden (Euseb. hist. eccles. VI, 19; demonst. evang. III, 6; Augustin civ. dei XIX, 23 u. ö.); im 12. Buch erklärte Porphyrius die Weissagungen im Buche Daniel (welches, wie es scheint, um 164 oder 163 vor Chr. verfasst worden ist) für vaticinia ex eventu. Methodius, Eusebius aus Cäsarea, Apollinarius und Philostorgius haben Widerlegungsschriften verfasst, welche aber ebenso wenig, wie die Schrift des Porphyrius selbst (die der Kaiser Theodosius II. im Jahr 435 verbrennen liess), auf uns gekommen sind. Vgl. J. Bernays a. a. O. S. 133 f.

§ 69. Iamblichus aus Chalkis in Cölesyrien (gest. um 330 n. Chr.), ein Schüler des Porphyrius, stellt die neuplatonische Philosophie ganz in den Dienst der Begründung des polytheistischen Cultus. Er sucht den Aberglauben speculativ zu rechtfertigen. Eine pythagoreisirende Zahlenmystik spielt in seinem Philosophiren eine grössere Rolle als der platonische Gedanke. In seinem System fanden nicht nur alle Götter der Griechen und Orientalen (mit Ausnahme des christlichen Gottes) und die Götter des Plotin eine Stelle, sondern er gefiel sich noch ganz besonders in einer phantastischen Vermehrung der oberen Gottheiten.

Die Schüler des Iamblichus, namentlich Aedesius, Chrysanthius, Maximus, Priscus, Eusebius, Sopater, Sallustius und Julianus Apostata (der vom Dec. 361 bis Juni 363 n. Chr. Kaiser war) fanden grösstentheils ihre Aufgabe mehr in der theurgischen Praxis, als in der philosophischen Theorie. Nur Theodorus von Asine, einer der ältesten Schüler des Iamblichus, hat sich um Fortbildung des Systems bemüht. Mit der Bedeutungslosigkeit der philosophischen Leistungen wuchs gleichmässig die Maasslosigkeit in der vergötternden Verehrung der Schulhäupter, insbesondere des Iamblichus. Am meisten machten sich zu jener Zeit Commentatoren von Schriften der alten Philosophen, wie namentlich Themistius, um die Philosophie verdient.

Iamblichi Chalcidensis de vita Pythagorica liber, ed. Theoph. Kiessling. Accedunt Porphyr. de vita Pythag. etc., Lips. 1815—16. Iambl. de Pythagorica vita, ed. Ant. Westermann, Paris 1850, bei der cobetschen Ausgabe des Diogenes Laërtius (vgl. E. Rohde, die Quellen des Iambl. in sein. Biogr. des Pyth., s. oben S. 54). Iambl. adhortatio ad philosophiam, ed. Kiessling, Lips. 1813. Iambl. *περὶ τῆς κοινῆς*

μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος, in: Villoison, anecd. graec. II, S. 183 ff., Venet. 1781. Iambl. theologumena arithmeticae. Accedunt Nicomachi Geraseni arithmeticae libri II, ed. F. Ast, Lips. 1817. (Iamblichi?) de mysteriis liber, ed. Gust. Parthey, Berol. 1857. Ueber des Iamblichus Lehre handelt G. E. Hebenstreit, diss. de Iamblichi, philosophi Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia Lips. 1764. R. Hercher, Iamblich. *π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, in: Hermes, Bd. VI, 1872, S. 59—67. Ueber den Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum handeln: Meiners in: Comment. soc. Gotting. IV, S. 50 ff., 1782. Harless, das Buch von den ägyptischen Mysterien, München 1858. Heinr. Kellner, Analyse der Schrift des Iamblichus de mysteriis als eines Versuches, eine wiss. Theol. des Heidenthums aufzustellen, in: Theol. Quartalschr. 1867, Heft 3, S. 359—396.

Dexippi in Arist. categorias dubitationes et solutiones primum ed. L. Spengel, Monach. 1859.

Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν ed. Gerhardius, Lips. 1820.

Juliani imp. Opera, ed. Petrus Martinius et Car. Cantoclarus, Par. 1583; ed. Dion. Petavius, Paris 1630; ed. Spanheim, Leipz. 1696; Jul. imper. quae supersunt rec. F. C. Hertlein, 2 voll., Lips. 1875 ff. Juliani contra Christianos quae supersunt ed. C. J. Neumann, Lipsiae 1880, auch von dems. ins Deutsche übers., Lpz. 1880. Libanius, *ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ*, in: Lib. Op. ed. Reiske, Altenburg 1791—97. Epistolae, ed. L. H. Heyler, Mainz 1828. Von Neueren handeln über Julian u. A.: Gibbon in C. XXII—XXIV seines Geschichtswerkes. Gust. F. Wiggers, de Jul. apostata diss., Rostock 1810, und in Illgens Zeitschrift f. hist. Theol., Leipz. 1837. Aug. Neander, über den Kaiser Julian und sein Zeitalter, Leipzig 1812, 2. Aufl., Gotha 1867. H. Schulze, de philos. et moribus Jul., Progr., Stralsund 1839. W. S. Teuffel, de Jul. imp. Christianismi contemtore et osore, Hab.-Schr., Tübingen 1844. David Friedr. Strauss, Julian der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, Mannheim 1847. Auer, Kaiser Julian der Abtr., Wien 1855. Wilh. Mangold, Jul. der Abtr., Vortrag, gehalten in Marburg, Stuttg. 1862. Carl Semisch, Jul. der Abtr., ein Charakterbild, Bresl. 1862. Fr. Lübker, K. Julians Kampf und Ende, Hamb. 1864. Eugène Talbot, Julien, oeuvres complètes, traduction nouvelle accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements etc., Paris 1863. J. F. Alph. Mücke, Flav. Claud. Jul. nach d. Quellen, I. u. II. Abth., Gotha 1866, 68. A. Naville, J. l'Apostat et sa phil. du polythéisme, Neuchatel 1877. F. Rode, Gesch. der Reaction J.s geg. d. christl. Kirche, I.-D., Jena 1877. Vgl. Baur, die christl. Kirche vom 4.—6. Jahrh., S. 17—43, und Philipp Schaff, Gesch. der alten Kirche, Leipz. 1867, §§ 136 und 141 (auch in der Zeitschr. f. hist. Th., h. v. Kahnis, Jahrg. 1867, S. 403—444).

Sallustii philosophi de diis et mundo opusc. ed. Leo Allatius, Romae 1638; ed. J. C. Orellius, Turici 1821.

Themistii opera omnia: paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato ed. Vict. Trincavellus, Venet. 1534. Them. paraphrases Arist. librorum, quae supersunt, ed. Leon. Spengel, Lips. 1866. Themistii quae fertur in Ar. Anal. pr. l. I paraphrasis ed. M. Wallies, s. ob. S. 188. Val. Rose, über eine angebl. Paraphrase des Themistius (zur ersten Analytik, welche Paraphrase Rose vermuthungsweise einem Mönche Sophonias aus dem 14. Jahrh. zuschreibt), in: Hermes, Bd. II, 1867, S. 191—214. Themist. *π. ἀρετῆς* bearbeit. v. J. Gildemeister u. Fr. Bücheler, in: Rhein. Mus., Bd. 27, 1872, S. 438—462 (diese philos. Epideixis ist erhalten in einer syrisch. vermuthl. dem 6. Jahrh. angehörenden Bearbeit.).

Ueber die Hypatia handeln: Jo. Chph. Wolff in: Fragmenta et elogia mulierum Graecarum, quae orat. prosa usae sunt, Gott. 1739. Jo. Ch. Wernsdorf, de Hypatia, philosopha Alexandrina, dissert. acad. quatuor, Vitembergae 1747—48. Rich. Hoche, Hypatia, die Tochter Theons, in Philol. XV, 1860, S. 435—474. St. Wolff, Hypatia, die Philosophin v. Alexandr., G.-Pr., Czernowitz 1879. H. Ligier, De Hypatia philosopha et eclecticismi Alexandrini fine, Dijon 1880.

Iamblichus hörte zuerst den Neuplatoniker Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, dann auch diesen selbst (Eunap. vit. Iambl. p. 11 Boiss.). Er starb unter Constantin und war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopater hinrichten liess, nicht mehr am Leben (Eunap. vit. Aedesii p. 20). Schon unmittelbare Schüler des Iamblichus haben an die Wunderthaten dieses Philosophen geglaubt, der von seinen Verehrern *ὁ θεῖος* (häufig bei Proklus) oder auch *ὁ θειότατος* (Julian. epist. 27) genannt wird. Er verfasste ausser Commentaren zu Platon und Aristoteles

und der *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (deren 28. Buch von Damasc. de princ. c. 43 init. citirt wird), unter anderm die noch erhaltenen Schriften: *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγῆς* und die *θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*. Ob die Schrift de mysteriis Aegyptiorum von Iamblichus stamme, ist zweifelhaft; Proklus soll sie ihm zugeschrieben haben; jedenfalls stammt sie entweder von ihm selbst oder von einem seiner Schüler her. Die auf uns gekommenen vorgeblichen Briefe des Julian an Iamblichus sind untergeschoben; die Annahme (Bruckers und Anderer), dass der Kaiser sie an den gleichnamigen Neffen des Schulhauptes gerichtet habe, stimmt nicht zu dem Charakter dieser Briefe.

Ueber das *ἕν* des Plotin stellt Iamblichus noch ein anderes, schlechthin erstes *ἕν*, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos auch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus unaussprechlichen Urwesen (*ἡ πάντῃ ἄῤῥητος ἀρχή* nach Damasc. de princ. c. 43 init.) steht dasjenige *ἕν*, welches (wie Plotin gelehrt hat) mit dem *ἀγαθόν* identisch ist. Sein Erzeugniss ist die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), aus welcher wiederum die intellectuelle Welt (*κόσμος νοερός*) hervorgegangen ist. Der *κόσμος νοητός* umfasst die Objecte des Denkens (die Ideen), der *κόσμος νοερός* aber die denkenden Wesen. Die Elemente des *κόσμος νοητός* sind: *πέρας* oder *πατήρ* oder *νόησις τῆς δυνάμεως*. Der *κόσμος νοερός* ist ebenfalls dreigliedrig, ihm gehören an: *νοῦς; δύναμις* und *δημιουργός*, doch scheint Iamblichus diese drei Glieder auch näher in sieben zerlegt zu haben. Dann folgt das Psychische, wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat nach der Ansicht des Iamblichus (bei Prokl. in Tim. 214 ff.) zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen. Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und Heroen, von denen allen Iamblichus ganze Massen kennt, die er pythagoreisirend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und in eine phantastische Rangordnung bringt. Die letzte Stelle in dem Existirenden nimmt das Sinnliche ein.

Die Schrift de mysteriis Aegyptiorum (*Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*) vindicirt die Uebervernünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern insgesammt, indem namentlich der Satz des Widerspruchs auf sie keine Anwendung finde (I, 3 u. ö.), und beutet diese speculative Doctrin zur Rechtfertigung der crassesten Albernheiten aus, wobei es ihr niemals an einem anscheinend rationellen Grunde fehlt.

Zu den unmittelbaren Schülern des Iamblichus gehört Theodorus von Asine, der auch den Porphyrius noch gehört haben soll. Er entwarf ein noch ausgeführteres Triadensystem als Iamblichus und vermittelt so den Uebergang zu der Doctrin des Proklus. Er hebt (mit Plotin und Porphyrius) nur ein einheitliches Urwesen, nicht (mit Iamblichus) ein erstes und zweites, über das Intelligible hinaus, bezeichnet dasselbe aber (mit Iamblichus) als das Unaussprechliche und als die Ursache des Guten. Zwischen das Urwesen und das Psychische stellt er eine Dreiheit von Wesen, nämlich das Intelligible, Intellectuelle und Demiurgische.

Ferner gehören zu den Schülern des Iamblichus Sopater aus Apamea, den Constantin der Grosse auf den Verdacht hin, dass er einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind geraubt habe, hinrichten liess, Dexippus, Aedesius aus Kappadokien, der Nachfolger des Iamblichus und Lehrer des Chrysanthius aus Sardes (dessen Schüler Eunapius war), des Maximus von Ephesus, des Priscus aus Molossis und des Eusebius aus Myndus, durch welche der Kaiser Julian unterwiesen wurde, dessen Richtung sein Jugendfreund Sallustius

theilte, der Verfasser eines Compendiums der neuplatonischen Philosophie, und Eustachius aus Kappadokien. Wissenschaftliche Beweisführung war nicht die Sache der meisten dieser Männer; der Erhabenheit ihres Geistes waren theurgische Künste adäquater. Das Bestreben einer Reaction gegen das Christenthum absorbirte die beste Kraft.

Im Laufe des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. lebten und lehrten: Themistius, der Sohn des Paphlagoniers Eugenius, in Constantinopel erzogen, ein Peripatetiker und eklektischer Platoniker, als Commentator des Platon und besonders des Aristoteles bedeutend (seine Paraphrase der zweiten Analytik, der Physik, der Bücher von der Seele und einiger Theile der Parva Naturalia des Arist. ist erhalten), wegen seiner trefflichen Darstellung von seinen Zeitgenossen mit dem Beinamen *ὁ Εὐφραδής* geehrt (geb. um 317, gest. nach 387); Aurelius Macrobius, der Verfasser der Saturnalien (ed. Eyssenhardt, Leipzig 1868); ferner in Alexandria der ältere Olympiodorus und die im März 415 von Christen ermordete Philosophin Hypatia, eine Märtyrerin des Polytheismus. Wahrscheinlich um 430 n. Chr. lebte Martianus Capella (s. o. § 65, S. 306).

§ 70. Nach dem Misslingen des praktischen Kampfes gegen das Christenthum und für Erneuerung der alten Culte und des alten Glaubens wandten sich die Vertreter des Neuplatonismus mit neuem Eifer den wissenschaftlichen Bestrebungen und insbesondere dem Studium und der Erklärung der Schriften des Platon und des Aristoteles zu. Der atheniensischen Schule gehören an: Plutarchus, der Sohn des Nestorius (gest. um 433 n. Chr.), sein Schüler Syrianus, der platonische und aristotelische Schriften erklärt hat, und der Alexandriner Hierokles, ferner Proklus (411—485), der Schüler des (älteren) Olympiodorus, des Plutarch und des Syrianus, der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, der als „Scholastiker unter den griechischen Philosophen" die Gesammtmasse der philosophischen Ueberlieferung, mit eigenen Zuthaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialektische Verarbeitung in eine Art von System und auf eine anscheinend strengwissenschaftliche Form gebracht hat; ferner des Proklus Schüler und Nachfolger Marinus, dessen Mitschüler Asklepiodotus, Ammonius, der Sohn des Hermias, Zenodotus, Isidorus, der Nachfolger des Marinus, und dessen Nachfolger Hegias, sämmtlich noch unmittelbare Schüler des Proklus, ferner Damascius, der seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war, bis dieselbe 529 durch ein Edict des Kaisers Justinian, welches den Unterricht in der Philosophie zu Athen untersagte, geschlossen wurde.

Die hellenische Philosophie erlag theils der eigenen Schwäche, in welche sie durch Phantasterei verfallen war, theils dem Andrange des Christenthums; aber durch Commentare zu aristotelischen und platonischen Schriften machten sich noch zu und nach dieser Zeit besonders Simplicius und der (jüngere) Olympiodorus, wie auch Boëthius und

der Christ Philoponus um die Ueberlieferung derselben an spätere Geschlechter verdient.

Schück, d. letzt. heidnisch. Philosophen unt. Justinian, in: Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 126, 1882, 2. (pädagog.) Abth., S. 426—440.

Syriani comment. in libros III., XIII., XIV. metaphys. Aristot. lat. interpret. H. Bagolino, Venet. 1558, griech., herausgeg. von H. Usener in Aritot. opp. vol. V, Berl. 1870 (s. o. S. 186). Ueber Syrian handelt Bach, de Syriano philosopho neoplatonico, part. I., G.-Pr., Lauban 1862.

Hieroclis Alexandrini commentar. in aur. carm. Pyth., ed. Jo. Curterius, Par. 1583; de providentia et fato, ed. F. Morellus, Lutet. 1597; quae supersunt, ed. Pearson, Lond. 1655 und 1673; comm. in aur. carm. Pyth., ed. Thom. Gaisford bei seiner Ausg. des Stobäus, Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853.

Procli in Plat. Tim. comm. et in libros de rep. (Bas. 1534, als Anhang zu der Ausgabe der Werke Platons; der Commentar zur Rep. ist unvollständig; über einige spätere theilweise ergänzende Veröffentlichungen s. Bernays im Anhang zu seiner Schrift: „Arist. über Wirkung der Tragödie“, No. 13, zu S. 163); in theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli instit. theolog., ed. Aemil. Portus et Fr. Lindenbrog, Hamb. 1618; experta ex Procli scholiis in Plat. Cratylum, ed. J. F. Boissonade, Lips. 1820; in Plat. Alcib. comm., ed. Fr. Creuzer, Francof. 1820—25; Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820—25; Procli comm. in Plat. Parm., ed. G. Stallbaum, bei seiner Ausg. des Parm., Leipz. 1839, und separat, Leipz. 1840; in Plat. Timaeum, ed. C. E. Chr. Schneider, Vratisl. 1847; Procli philos. Platonici opera inedita, quae primus olim e codicibus mscr. Parisinis Italicisque vulgaverat, nunc secundis curis emend. et auxit Victor Cousin, Paris 1864. Der mediceische Codex der Abhandlungen des Proklus über Platons Staat ist unvollständig, enthält aber einen Index des vollständigen Commentars, s. darüber Val. Rose in: Hermes II, 1867, S. 96—101. Ein früher im Besitz der Salviati zu Florenz befindlicher, jetzt römischer Codex enthält auch die fehlenden Abschnitte, jedoch mit manchen Lücken (s. Mai, Spicil. Rom. VIII, praef. p. XX, und den Abdruck einer der Abh. ebd. p. 664). Knoche, die Scholien des Pr. zu Euklid, Pr., Herford 1863. Den Commentar zu dem I. B. der Elemente des Euklides hat zuerst Simon Grynäus, Basel 1533 herausgegeben, neuerdings Godofr. Friedlein, Leipzig 1873. Vgl. L. Majer, Proklus über d. Petita und Axiomata bei Euklid, Tübingen 1875. J. Freudenthal, zu Proklos u. d. jünger. Olympiodor., in: Hermes, 16, 1881, S. 201—224, üb. Abfassungszeit u. Reihenfolge der Werke des Proklus s. ebend. S. 214 ff.

Marini vita Procli, ed. J. A. Fabricius, Hamb. 1700; ed. J. F. Boissonade, Lips. 1514, und bei der cobetschen Ausgabe des Diog. L., Paris 1850. Vgl. A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris 1840. Hermann Kirchner de Procli neoplatonici metaphysica, Berol. 1846. Steinhart, Art. Proclus in: Paulys Realenc. d. cl. Alt., Bd. VI, S. 62—76.

Ammonii, Hermiae filii, comment. in praedicamenta Aristotelis et Porphyrii isagogen, Venet. 1545 u. ö.; de fato, ed. J. C. Orellius in seiner Ausg. der Schriften des Alexander von Aphrodisias und Anderer über das Fatum, Zürich 1824.

Damascii, philosophi Platonici, quaestiones de primis principiis, ed. Jos. Kopp, Francof. a. M. 1826. Ueber ihn handelt Ruelle, le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Paris 1861. E. Heitz, d. Philos. Damascius, in Strassburg. Abhandlungen zur Philos., Ed. Zeller zu sein. 70. Geburtst., Frbg. i. Br. u. Tüb. 1884, S. 1—24.

Simplicii comment. in Arist. categorias, Venet. 1499; Basil. 1551; in Arist. physic. ed. Asulanus, Venet. 1526; in Ar. Phys. ll. IV priores ed. Herm. Diels, Berol. 1882, s. ob. S. 188; in Ar. libros de coelo (Rückübers. a. d. Latein.) ed. id. ib. 1526, 1548 u. ö.; Simpl. comm. in IV libros Arist. de coelo ex rec. Sim. Karstenii mandato regiae acad. disciplinar. Nederlandicae editus, Utrecht 1865; in Ar. l. de an. c. comm. Alex. Aphr. in Arist. lib. de sensu et sensibili, ed. Asulanus, Venet. 1527; in ll. Ar. de anima ed. Mich. Hayduck, Berol. 1882, s. ob. S. 188; Simpl. comm. in Epict. enchiridion, ed. Jo. Schweighäuser, Lips. 1800, deutsch von K. Enk, Wien 1867 (1866).

Ueber Simplicius handelt Jo. Gottl. Buhle, de Simplicii vita, ingenio et meritis, in: Gött. gel. Anz. 1786, S. 1977 ff.

Olympiodori comm. in Arist. meteorolog., gr. et lat. Camotio interprete, Venet. Ald. 1550—51; vita Platonis u. *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας* s. ob. S. 130. *Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνα, σπουδῇ Ἀνδρ. Μουστοξύδου καὶ Δημ. Σχίνα*, in: *Συλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καὶ λογογράφων*, Venet. 1816, Heft IV; *σχόλια εἰς Φαίδωνα*, ebend. Heft V; comm. in Plat. Alcibiadem, ed. F. Creuzer, bei seiner Ausg. des Comm. des Proklus zum Alcib., II, Frankf. 1821; scholia in Pl. Phaedonem, ed. Chsto. Eberh. Finckh, Heilbronnae 1847; schol. in Pl. Gorgiam ed. Alb. Jahn, in: Jahns Archiv, Bd. XIV, 1848.

Des Priscianus *μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* hat Wimmer, Theophr. opera III, S. 232 ff., und seine Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex, nach einer lat. Uebersetzung aus dem 9. Jahrhundert Dübner im Anhang zu seiner Ausgabe Plotins edirt.

Ioannis Philoponi comm. in Arist. libros de generatione et interitu etc., Venet. Ald. 1527; in Ar. analyt. post., Venet. Ald. 1534; contra Procl. de mundi aeternitate, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in primos quatuor libros Arist. de nat. auscultatione, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. libros de anima, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. anal. priora, ed. Trincavellus, Venet. 1536; comm. in prim. meteorolog. Arist. libr. etc., Venet. Ald. 1551; comm. in Arist. metaph. lat. ex interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583; comm. in Nicomachi arithm. ed. R. Hoche, Lips. 1864 (s. o. § 64, S. 301).

Die auf Boëthius bezügliche Litteratur (F. Nitzsch, Berl. 1860 etc.) s. Grundr. II, § 18, 6. Aufl., S. 117. Seine Schrift de consolatione philosophiae ist häufig edirt, zuletzt von R. Peiper, Leipz. 1871, de institutione arithmetica ll. II, de instit. musica ll. V, accedit geometria, quae fertur Boethii, ed. Godofr. Friedlein, Leipz. 1867, die Commentarii in libr. Aristotelis *π. ἑρμηνείας*, 2 T., von C. Meiser, Leipz. 1877, 80. Von sonstiger Litteratur sei hier erwähnt: Ch. Jourdain, de l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Paris 1861. G. Friedlein, Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indischen Ziffern, Erlangen 1861; vgl. Jahns Jahrb. Bd. 87, 1863, S. 425—427. M. Cantor, math. Beitr. zum Culturleben der Völker, Halle 1863, Abschn. XIII. Osc. Paul, An. Manl. Sever. Boëthius 5 BB. üb. d. Musik, aus d. Lat. in d. deutsche Sprache übertragen u. mit besonderer Rücksicht der griech. Harmonik sachlich erkl., Lpz. 1872.

Plutarch von Athen, der Sohn des Nestorius, geb. um 350, gest. um 433, von späteren Neuplatonikern zur Unterscheidung von dem Historiker und platonischen Philosophen, der unter Trajan lebte, und anderen gleichnamigen Männern „der Grosse" genannt, war vielleicht noch Schüler des Priscus, der (nach Eunap. vit. Soph. p. 102) noch nach Julians Tode zu Athen gelehrt hat. Er scheint der plotinischen Lehrform nahe geblieben zu sein, sofern er (nach Prokl. in Parm. VI, 27) das Eine, den Nus, die Seele, die dem Körperlichen immanenten Formen und die Materie unterschied. Mit ihm lehrten in Athen sein Sohn Hierius und seine Tochter Asklepigeneia.

Syrianus aus Alexandrien, Schüler des Plutarch und Lehrer des Proklus, findet in der aristotelischen Philosophie die Vorstufe zur platonischen. Er empfahl in diesem Sinne das Studium der aristotelischen Schriften als *προτέλεια* und *μικρὰ μυστήρια* zur Vorbereitung auf die pythagoreisch-platonische Philosophie oder Theologie (das Vorspiel der scholastischen Verwendung der aristotelischen Philosophie zur ancilla der christlichen Theologie). Diese Bestimmung blieb bei seinen Schülern in Geltung, und Proklus nennt in diesem Sinne den Aristoteles *δαιμόνιος*, den Platon aber (wie auch den Iamblichus) *θεῖος*. In seinem Commentar zur aristotelischen Metaphysik sucht Syrianus den Platon und die Pythagoreer gegen die Angriffe des Aristoteles zu vertheidigen. Seine Commentare zu platonischen Schriften existiren nicht mehr.

Auch der Alexandriner Hierokles (um 430; zu unterscheiden von dem älteren Christengegner Hierokles, welcher unter Diocletian Statthalter Bithyniens war) war

ein Schüler des Plutarch (Phot. bibl. cod. 214). Da er dem Ammonius Sakkas, dem Stifter des Neuplatonismus, den Nachweis zuschreibt, dass Platon und Aristoteles im Wesentlichen zusammenstimmen, so dürfen wir bei ihm selbst eben dieses Ausgleichungsstreben voraussetzen. In den Ueberbleibseln seiner Schriften erscheint er vorwiegend als Moralist. Ein Schüler des Syrian war Hermias aus Alexandrien, der später zu Alexandrien im Museum lehrte, vermählt mit der gleichfalls dem Neuplatonismus huldigenden Aedesia, einer Verwandten des Syrianus. Ein anderer Schüler des Syrianus war der Mathematiker Domninus.

Proklus, geboren zu Constantinopel 411 nach Chr., von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthus in Lykien (daher auch selbst Lykius benannt), war in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodorus in Alexandrien, des greisen Plutarch in Athen und danach des Syrianus. Er lehrte in Athen, wo er 485 n. Chr. starb. Von der Masse der Traditionen gedrückt, die er doch sämmtlich in sein System hineinzuverarbeiten suchte, soll er oft den Wunsch geäussert haben, dass nichts aus dem Alterthum erhalten sein möchte, als nur die Göttersprüche (*λόγια χαλδαϊκά*, die Proklus in allegorischer Deutung sehr ausführlich commentirt hat) und der platonische Timäus. Mit dialektischer Kraft, Tiefsinn und Scharfsinn war bei ihm in merkwürdiger Weise Leichtgläubigkeit, Wunderseligkeit und Hang zur Mystik verbunden. Dass er ausser der platonischen Epinomis auch die Republik, die Gesetze und die Briefe für unecht erklärt habe, berichtet Olympiodor, Proleg. in Pl. 26. Jedoch ist diese Nachricht sehr unsicher, da Proklus in den uns erhaltenen Schriften die Echtheit dieser Werke stets anerkennt. S. darüber J. Freudenthal, hellenist. Stud. 3. Heft, S. 316, Zeller, zur Gesch. der plat. u. aristot. Schriften in: Hermes, 15, 1880, S. 547—556, u. wiederum Freudenthal in der S. 328 citirten Abh.

Die Momente des dialektischen Processes, durch welchen nach Proklus die Weltbildung erfolgt, sind: der Hervorgang aus der Ursache und die Rückwendung zu derselben. Das Hervorgebrachte ist seiner Ursache ähnlich und unähnlich zugleich: vermöge der Aehnlichkeit liegt und bleibt es in der Ursache (*μονή*); vermöge der Unähnlichkeit trennt es sich von ihr (*πρόοδος*); durch Verähnlichung muss es zu ihr sich zurückwenden (*ἐπιστροφή*), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (Procli *στοιχείωσις θεολογική*, c. 31—38). Alles Wirkliche gliedert sich demgemäss nach dem Gesetz der triadischen Entwickelung. Je öfter aber der Process sich vollzogen hat, um so getheilter und unvollkommener ist das Resultat. Das Erste ist das Höchste, das Letzte das Niedrigste. Die Entwickelung ist eine herabsteigende, die sich durch den herabsteigenden Lauf einer Spirallinie symbolisiren lässt (während die pythagoreisch-speusippische und in der neueren Zeit die hegelsche eine aufsteigende ist).

Das Urwesen ist die Einheit, die aller Vielheit zum Grunde liegt, das Urgute, das alles Gute bedingt, die erste Ursache alles Seienden (instit. c. 4 ff.). Es ist die geheime, unerfassbare und unaussprechliche Ursache von Allem, die Alles hervorbringt und zu der Alles sich hinwendet. Es lässt sich nur analogisch bestimmen; es ist über jede Bejahung und Verneinung erhaben; auch der Begriff der Einheit bezeichnet es nicht in einer adäquaten Weise, da es auch über die Einheit erhaben ist; ebensowenig der des Guten und der Ursache; es ist *ἀναιτίως αἴτιον* (Plat. theol. III, S. 101 ff.; in Parm. VI, 87; in Tim. 110e); es ist *πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (Plat. theol. II, 11, S. 110).

Aus dem Urwesen lässt Proklus weder (mit Plotin) unmittelbar die intelligible Welt, noch auch (mit Iamblichus) ein einzelnes zweites und niederes *ἕν*, sondern eine Vielheit von Einheiten (*ἑνάδες*) hervorgehen, die über das Sein, das Leben,

die Vernunft und die Erkennbarkeit erhaben sind. Wie viele solcher Henaden es gebe, sagt Proklus nicht; doch soll ihre Zahl geringer sein, als die der Ideen, und sie sollen so ineinander sein, dass sie trotz ihrer Vielheit doch auch eine Einheit ausmachen. Das absolute Urwesen ist ohne jede Beziehung zur Welt, diese Henaden aber wirken auf die Welt; in ihnen liegt die Vorsehung (inst. theol. 113 ff.). Sie sind die Götter (*θεοί*) im höchsten Sinne dieses Wortes (inst. 129). Die Henaden haben unter einander ein Rangverhältniss, indem die einen dem Urwesen näher, die anderen ferner stehen (inst. 126).

An die Henaden schliesst sich die Trias der intelligibeln, intelligibel-intellectuellen und intellectuellen Wesen an (*τὸ νοητόν, τὸ νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν*, Plat. theol. III, 14). Das *νοητόν* fällt unter den Begriff des Seins (*οὐσία*), das *νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν* unter den des Lebens (*ζωή*), das *νοερόν* unter den des Denkens (inst. 101; 138; Plat. theol. III, S. 127 ff.). Auch zwischen diesen drei Wesen oder Wesenclassen besteht unbeschadet ihrer Einheit ein Rangverhältniss; die zweite hat Theil an der ersten, die dritte an der zweiten (Plat. theol. IV, 1). Das Intelligible im engeren Sinne oder die *οὐσία* fasst in sich drei Triaden: *πέρας, ἄπειρον, μικτόν* oder *οὐσία· πέρας, ἄπειρον, ζωή· πέρας, ἄπειρον* und *ἰδέαι* oder *αὐτόζωον*. In jeder dieser Triaden nennt Proklus (im Anschluss an die Ausdrücke des Iamblichus) das erste begrenzende Glied auch *πατήρ*, das zweite unbegrenzte *δύναμις*, das dritte gemischte *νοῦς*. Das Intelligibel-Intellectuelle, das unter den Begriff der *ζωή* fällt und Gottheiten enthält, die Proklus als weibliche bezeichnet, gliedert sich in folgender Weise: *ἕν, ἕτερον, ὄν*, welche zusammen die Trias der Urzahlen bilden; *ἓν* und *πλῆθος, ὅλον* und *μέρη, πέρας* und *ἄπειρον*, welche die Trias der zusammenhaltenden Götter (*συνεκτικοὶ θεοί*) ausmachen; *ἡ τὰ ἔσχατα ἔχουσα ἰδιότης, ἡ κατὰ τὸ τέλειον* und *ἡ κατὰ τὸ σχῆμα*, welche die vollendenden Götter (*τελεσιουργοὶ θεοί*) ausmachen (Prokl. in Tim. 94; theolog. Platon. IV, 37). Die intellectuellen Wesen endlich, die unter den Begriff des *νοῦς* fallen, sind nach der Siebenzahl gegliedert, indem die beiden ersten Momente, nämlich das dem Sein und das dem Leben entsprechende, sich dreigliedrig spalten, während das dritte ungetheilt bleibt. Indem aber Proklus dann wiederum jedes Glied dieser Hebdomas siebengliedrig theilt, gewinnt er sieben intellectuelle Hebdomaden, auf deren Glieder er eine Reihe von Gottheiten des Volksglaubens und von platonischen und neuplatonischen Fictionen durch allegorische Deutung bezieht, z. B. auf das achtzehnte unter den 49 Gliedern, welches er *πηγὴ ψυχῶν* nennt, das Mischgefäss im platonischen Timäus, worin der Demiurg die Elemente der Seelensubstanz miteinander verbindet.

Aus dem Intellectuellen fliesst das Seelische. Jede Seele ist ihrem Wesen nach ewig und nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit. Die Weltseele ist aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und der mittleren geworden und nach harmonischen Verhältnissen gegliedert. Es giebt göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Zwischen dem Sinnlichen und Göttlichen in der Mitte stehend, besitzt die Seele Willensfreiheit. Ihre Uebel hat sie selbst verschuldet. Sie vermag sich zu dem Göttlichen zurückzuwenden. Sie erkennt ein Jedes durch das Verwandte, welches in ihr ist, das Eine durch die übervernünftige Einheit in ihr.

Die Materie ist an sich selbst weder gut noch böse. Sie ist die Quelle der Naturnothwendigkeit. Indem sie durch den Demiurg nach den transscendenten ideellen Urbildern geformt wird, gehen in sie selbst ihr immanente Formen ein (*λόγοι*, die *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker, Prokl. in Tim. 4c ff.; in Parmen. IV, 152). Proklus wiederholt hier nur die plotinischen Lehren.

Unter Marinus (aus Flavia Neapolis oder Sichem in Palästina), dem Nachfolger des Proklus, soll die neuplatonische Schule in Athen sehr in Verfall

gerathen sein (Damasc. vita Isidori 228). Mit den theosophischen Speculationen scheint Marinus sich weniger als Proklus, dagegen mehr mit der Ideenlehre und mit der Mathematik beschäftigt zu haben (ebend. 275). Mitschüler des Marinus waren der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria, der später in Aphrodisias lebte, und die Söhne des Hermias und der Aedesia, Heliodorus und Ammonius, die später in Alexandrien lehrten, ferner Severianus, Isidorus aus Alexandria, Hegias, ein Enkel des Plutarch, und Zenodotus, der neben Marinus in Athen lehrte. Isidorus, der noch den Proklus gehört hatte und der Nachfolger des Marinus im Scholarchate wurde, wandte sich wiederum mehr der Theosophie zu, legte aber bald das Lehramt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Alexandrien zurück. Als Scholarch in Athen folgte ihm Hegias, diesem endlich (seit etwa 520) Damascius von Damascus. Mit Iamblichus und Proklus geht Damascius in seiner Speculation über das Urwesen besonders darauf aus, dasselbe über alle Gegensätze, an die das Endliche gebunden sei, hinauszuheben.

Nicht lange erfreute sich Damascius der Lehrfreiheit. Der Kaiser Justinian liess bald nach seinem (527 erfolgten) Regierungsantritt die Häretiker und die Nichtchristen verfolgen und untersagte 529 den Unterricht in der Philosophie zu Athen, confiscirte auch das Vermögen der platonischen Schule. Bald hernach (531 oder 532) wanderten Damascius, Simplicius aus Kilikien, der fleissige und genaue Commentator aristotelischer Schriften, und fünf andere Neuplatoniker (Diogenes und Hermias aus Phönikien, Isidorus aus Gaza, Eulamius oder Eulalius aus Phrygien, Priscianus) nach Persien aus, wo sie, ihren Traditionen gemäss, den Sitz alter Weisheit, ein mässiges und gerechtes Volk und (in dem Könige Chosroës) einen der Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften (Agathias de rebus Justiniani II, c. 30). Durch trübe Erfahrungen enttäuscht, sehnten sie sich nach Athen zurück; in dem Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reiche im Jahre 533 wurde ihnen eine unbehinderte Rückkehr und volle Glaubensfreiheit ausbedungen; aber das Verbot des philosophischen Unterrichts blieb bestehen. Niemals erlosch in Griechenland ganz die Kenntniss der Schriften der alten Denker; nachweisbar wurde auch in der folgenden Zeit von christlichen Schülern in Athen mit den artes liberales auch Philosophie studirt; aber die hellenische Philosophie war fortan (sofern sie nicht, wie schon bei Synesius und Pseudo-Dionysius Areopagita, sich mit einem christlichen Gewande umkleidete) bis zum Wiederaufblühen der classischen Studien fast nur noch Sache der Gelehrsamkeit (wie bereits bei dem mit Simplicius ungefähr gleichzeitigen christlichen Commentator des Aristoteles, Ioannes Philoponus und bei David dem Armenier, um 500 n. Chr., s. Grundriss II, 6. Aufl., § 26; allmählich gewann sie und besonders der Aristotelismus einen wachsenden Einfluss auf die schulmässige formale Behandlung der christlichen Theologie und zum Theil auch auf den Inhalt der theologischen Doctrin.

Einer der letzten Neuplatoniker des Alterthums war Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (geb. etwa 480 zu Rom, in Athen gebildet, noch ein Schüler des Proklus, hingerichtet 525). Er hatte sich das Vertrauen des Ostgothenkönigs Theoderich erworben und gelangte zu den höchsten Aemtern, in gleicher Weise als Philosoph und als Staatsmann geachtet. Später wurde er bei dem König verdächtigt, in das Gefängniss geworfen und hingerichtet. Zum Trost während der letzten Zeit seines Lebens verfasste er seine bekannteste Schrift, die Consolatio, in der Prosa mit Versen abwechselt. Durch diese, wie auch durch seine Uebersetzung und Erklärung logischer Schriften des Aristoteles und durch seine Erläuterungen zu seiner und zu des Marius Victorinus (eines um 350 lebenden Rhetors und Grammatikers) Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius ist er der einflussreichste Vermittler griechischer Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters

geworden. Obwohl er Christ gewesen sein soll, findet man in seinen Schriften so gut wie keine Spuren von seinem Christenthum. Er huldigte der aristotelisch-platonischen Philosophie, indem er meinte, Aristoteles lehre in allen wichtigen Dingen dasselbe wie Platon, liess aber auch die Stoa nicht unwesentlichen Einfluss auf sich gewinnen, wenn er sich auch öfter gegen dieselben richtet. Seine Consolatio ruht auf dem platonisch-stoischen Gedanken, dass die Vernunft die Affecte besiegen soll. „Tu quoque si vis lumine claro cernere verum tramite recto carpere callem: gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, ne dolor adsit! Nubila mens est vinctaque frenis, haec ubi regnant!" (Vergl. Grundriss II, § 18.)

Anhang.

Tabelle über die Succession
der
Scholarchen in Athen.

(Grossentheils nach Zumpt, s. ob. S. 178.)

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Platon aus Athen 387 bis 347.			
Speusippus aus Athen 347—339.			
Xenokrates a. Chalkedon 339—314.	Aristoteles aus Stageiros 335—322.		
Polemon aus Athen 314—270. (Neben und unter ihm Krantor.)	Theophrast a. Eresus 322—287. Straton aus Lampsakus 287—269.	Zenon aus Kition von ?—264.	Epikurus aus Samos (von atheniensischem Geschlecht) 306—270.
Krates aus Athen 270—? Arkesilaus aus Pitana in Aeolis von ?—241.	Lykon aus Troas 269 bis 226. Hieronymus, der Rhodier. ? Praxiphanes. ? Prytanis.	Kleanthes aus Assos von 264—232 (Herillus aus Karthago und Ariston aus Chios.)	Hermarchus aus Mitylene 270—? Polystratus. Hippokleides. Dionysius.
Lakydes aus Kyrene 241—215. Telekles u. Euander 215—?	Ariston aus Julis auf der Insel Κέως 226—? ? Ariston von Kos.	Chrysippus aus Soli von 232—209.	
Hegesinus aus Pergamum von ?—?	? Lykiskus. ? Phormion.	Zenon aus Tarsus von 209—?	Basilides. ? Protarchus a. Bargylia in Karien.
Karneades aus Kyrene von ?—129 (in Rom 155).*)	Kritolaus aus Phaselis in Lykien (in Rom in hohem Alter, 155).	Diogenes der Babylonier aus Seleukia am Tigris (in Rom 155).	? Demetrius Lakon.
Klitomachus (Asdrubal) aus Karthago 129—109? Charmadas. Aeschines aus Neapel.	Diodorus aus Tyrus (bis nach 110).	Antipater a. Tarsus. Panätius aus Rhodus (bis um 111).	? Diogenes aus Tarsus. Apollodorus ὁ κηποτύραννος (um 140 bis 100).

*) Nach dem Academicorum philosophorum index Herculanensis p. XXV, XXVI, XXX (s. Anm. dazu v. Bücheler) folgte auf Karneades aus Kyrene, den Sohn des Epikomus oder Philokomus (Diog. L. IV, 62), ein anderer Karneades, der Sohn des Polemarchus, und nach diesem war Krates aus Tarsus 4 Jahre lang das Haupt der Akademie.

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
	Erymneus.	Mnesarchus (um 110 bis 90). Dardanus.	
Philon aus Larissa 109?—83? (87 in Rom, wo ihn Cicero hörte).	? Athenion (Aristion).		Zenon aus Sidon (um 100—78). (Cicero u. Atticus hörten bei ihm 79.)
Antiochus aus Askalon von 83?—68? (Cicero hörte bei ihm im Winter 79/78).	Andronikus a. Rhodus (um 70, Lehrer des Boëthus a. Sidon), ἐνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους.	Dionysius. Antipater aus Tyrus (?—45?).	Phädrus (v. 78—70 Lehrer in Athen; schon um 90 in Rom Lehrer Ciceros).
Aristus aus Askalon von 68?—49? (Lehrer des M. Brutus um 65).			Patron (70 bis nach 51). (Gleichzeitig lebte Philodemus aus Gadara in Rom, und lehrte Syron in Rom und vielleicht auch in Neapel.)
Theomnestus aus Naukratis in Aegypten (um 44).	Kratippus aus Mitylene (um 44). ? Xenarchus aus Seleukeia in Kilikien (lehrte in Alexandria, Athen und Rom).		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Ammonius a. Alexandria (unter Nero u. Vespasian, Lehrer des Plutarch).			
? Aristodemus aus Aegium (unter Domitian u. Trajan).	? Menephylus (gegen das Ende d. ersten Jahrhunderts). ? Aspasius aus Aphrodisias (um 120; einen Schüler von ihm hörte Galenus 145). ? Adrastus aus Aphrodisias.		
Calvisius Taurus aus Berytus oder aus Tyrus (zur Zeit des Hadrian und d. Antoninus Pius	Herminus.		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Lehrer d. A. Gellius). (Favorinus.)	Aristokles aus Messene in Sicilien.		
? Atticus (zur Zeit des Marcus Aurelius Antoninus).	Alexander aus Damaskus (um 176).		
	Alexander a. Aphrodisias (zur Zeit d. Septimius Severus, um 200).		
Diodotus oder Theodotus (um 230).	Ammonius.	Athenäus.	
	Ptolemäus.	Musonius.	
		Kallietes (um 260).	
Eubulus (um 265). (Longinus lebte als Lehrer der Litteratur bis 273.)			
? Theodorus a. Asine in Argolis (unter Constantin d. Gr.).			
? Euphrasius.			
? Chrysanthius aus Sardes.			
Priscus a. Molossis (um 350—380).			
Plutarchus des Nestorius Sohn, aus Athen (bis 433). Hierius u. Asklepigeneia.			
Syrianus a. Alexandria 433—450?			
Proklus der Lykier von 450?—485.			
Marinus aus Sichem von 485—? Neben ihm Zenodotus.			
Isidorus aus Alexandria von ?—?			
Hegias von ?—520?			
Damascius aus Damaskus von 520? bis 529.			

Berichtigungen und Zusätze.

S. 6, Z. 11 v. u. l. München statt Zürich.
S. 14, Z. 24 v. u. s. h.: Bd. II, 2. Aufl., Lpz. 1885.
S. 30, Z. 12 v. u. hinter 1864 s. h.: Erweiterung, Dissert., Landshut 1870.
Ebd., Z. 7 v. u. l. 1875 statt 1876.
Ebd., Z. 2 v. u. s. h.: G. Bruns, d. Testamente der griech. Philosophen, in: Ztschr. d. Savigny-Stift., I, 1880, S. 1—52.
S. 31, Z. 25 v. u. l. 1829 statt 1862.
S. 49, Z. 1 v. o. s. h.: Patin, Heraklits Einheitsl. die Grundlage seines Systems u. d. Anfang seines Buchs, Pr. des Ludw.-G., München 1885. E. Soulier, Eraclito Efesio, Rom 1885.
S. 50, Z. 14 v. o. l. Patin statt Pantin.
S. 54, Z. 4 v. u. s. h.: wiederholt in: Collectanea critica, 1878, S. 305 ff.
Ebd. l. Rohde statt Rhode.
S. 74, Z. 8 v. o. l. 602 statt 612.
S. 92, Z. 14 v. u. l. 1866 statt 1865.
S. 121, Z. 21 v. u. l. Chappuis statt Cappuis.
S. 138, Z. 18 v. u. l. Jahrbb. f. Philol. statt Jahrb. f. Philos.
S. 139, Z. 17 v. u. s. h.: Felice Tocco, Quistioni Platoniche, in: Filos. delle Scuole Italiane, 32, 1885. W. Christ, Platonische Studien, Münch. 1885.
S. 141, Z. 7 v. o. l. 1854 statt 1855.
S. 142, Z. 20 v. u. s. h.: R. Jecht, welche Stellung nimmt der Dialog Parmen. z. der Ideenl. Pl.'s ein?, Pr., Görlitz 1885.
S. 143, Z. 22 v. o. s. h.: F. Muche, der Dialog Phaedrus u. d. plat. Frage, Pr., Posen 1885.
S. 157, Z. 19 v. o. hinter 41 s. h.: S. 242—272.
Ebd., Z. 17 v. u. s. h.: ed. altera 1878.
S. 165, Z. 30 v. o. s. h.: Herm. Hoeppe, Untersuch. der Frage, ob Pl. einen zeitl. Anfang der Welt angenommen hat, in: Ztschr. f. Ph., 80, 1883, S. 52 bis 74.
S. 166, Z. 24 v. u. s. h.: G. Schramm, Beitrag z. einer genet. Entwickel. der Unsterblichkeitsl. Pl.'s, Pr. d. Stud. Anst., Würzb. 1883. K. Neuhaus, der in Pl.'s Phaedon geführte Beweis f. d. Unsterblichk. d. Seele, Pr. d. höh. Bürgersch., Hamb. 1885.
S. 173, Z. 12 v. o. l. 1850 statt 1851.
Ebd., Z. 26 v. o. l. 1843 statt 1832.
S. 188, Z. 11 v. o. l. Boëthius statt Boëtius, ebenso S. 200, Z. 5 v. o.
S. 216, Z. 28 v. o. s. h.: E. Richter, de Aristotelis problematis, D. I., Bonn 1885.
S. 225, Z. 4 v. o. s. h.: H. Diels, üb. d. berliner Fragmente der Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles, in: Abhandlung. d. kgl. Ak. d. W., Berl. 1885.
S. 226, Z. 3 v. o. s. h.: G. Buning, üb. d. trag. Furcht in d. Poët. des Arist., Pr., Coesfeld 1884.
S. 265, Z. 19 v. o. s. h.: Jos. Kreibig, Epikur. Seine Persönlichk. u. seine Lehre (populär), Wien 1886.
S. 279, Z. 15 v. o. hinter 1859 s. h.: 2. Aufl. Lpz. 1885.
S. 284, Z. 25 v. u. s. h.: C. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Par. 1885.
S. 293, Z. 4 v. o. s. h.: M. Nicolas, Etudes sur Philon d'A., in: Revue de l'histoire des religions, V, S. 318 ff., VII, S. 145 ff., S. 468 ff.
S. 296, Z. 22 v. u. s. h.: Art. Mönchsthum u. Ad. Harnack, ebd. Art. Therapeuten.

Register.*)

*) Dieses Register enthält sowohl die Namen der in dem Bande erwähnten Philosophen, als auch die der darin vorkommenden Historiker der Philosophie und Litteratoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen (*) bezeichnet.

C (siehe auch K).

D.

E.

F.

I. J.

K. (siehe auch C.)

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

X.

Y.

Z.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler und Sohn, Berlin, Kochstr. 68–70

Ueberweg, System der Logik. p. 75.


Stanford University Libraries
3 6105 019 832 000

